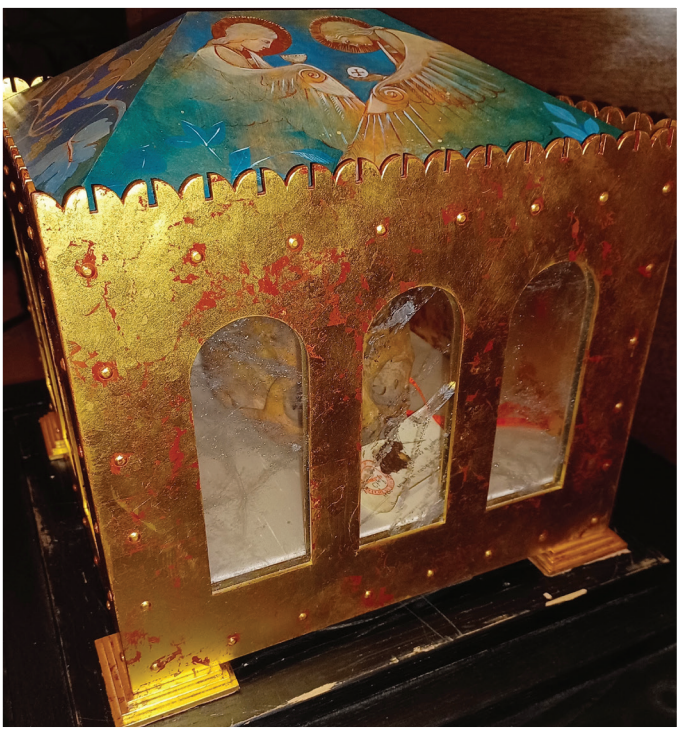
Guy-François Delaporte

PETITE MÉTAPHYSIQUE THOMISTE



OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

DÉBATS

L'Harmattan

PETITE MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

Ouverture philosophique

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.
Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions, qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou… polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Sylvain LÉTOFFÉ, *Politique et non-politique. La démocratie exercée*, série « Débats », 2024.
Philippe CORMIER, *D'un sexe l'autre. Mystère d'une différence*, série « Débats », 2024.
Pierre LEDOUX NDII, *Écologie étriquée. Investir sur la recherche scientifique et le renouvellement technologique*, série « Débats », 2024.
Richard SKRYZAK, *Vanité et art vidéo,* série « Arts vivants », 2024.
Amine Elgheryeni, *Intelligence artificielle et éthique de l'art biotech*, série « Esthétique », 2024.
Bruno DESCHÊNES, *Une phénoménologie de l'écoute*, série « Esthétique », 2024.
Cyril LEPOT, *Une nouvelle plasticité filmique. Territoires inexplorés du stop motion,* série « Esthétique », 2024.
Yaël GAMBAROTTO*, Claude Lefort et la vulnérabilité du politique, Penser l'expérience moderne*, série « Bibliothèque », 2024.
Iliana BROCCHINI, *Le Mal, raison et croyance*, série « Bibliothèque », 2024.
Yvan MORIN, *De quel zoroastre à quel dieu ? De la révolution des savoirs à la* prisca theologia*, source de* philosophia perennis*, depuis Ficin*, série « Bibliothèque », 2024.
Philippe RIVIALE, *Dialogue avec Ernst Bloch. Parole d'espérance*, série « Débats », 2024.
Maël GOARZIN (dir.), *Vivre en stoïcien. Réflexions antiques et résonances contemporaines*, série « Bibliothèque », 2024.
Nguyễn Đăng Trúc, *Heidegger et l'Œdipe roi de Sophocle. Essai philosophique pour un dialogue des cultures*, série « Bibliothèque », série « Débats », 2024
Baruch de SPINOZA, *Traité de l'arc-en-ciel*, Yvonne Torros (dir), série « Bibliothèque », série « Débats », 2024.

Guy-François Delaporte

PETITE MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

L'Harmattan

Du même auteur :

Aux éditions Résiac :

- *Saint Thomas pour l'an 2000* – 1997.

Aux éditions de L'Harmattan :

- Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'Âme d'Aristote – 1999.
- Lecture du commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de la Démonstration d'Aristote – 2005.
- Physiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction Tomes I et II – 2008.
- Métaphysique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction Tomes I et II – 2012.
- Seconds Analytiques d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, Traduction – 2014.
- Traité de l'Interprétation d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin, (complément de Thomas de Vio dit Cajetan), Traduction – 2018.
- Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote, Traduction – 2021.

Sites internet :

- « *Grand Portail Thomas d'Aquin* » – 2001. www.thomas-d-aquin.com.
- « *Forum sur les Grands Débats Thomistes* » – 2001. http://thomas.aquin.free.fr/Pages/ForumMenuCadre.html.

Illustration de couverture : Reliquaire du crâne de saint Thomas d'Aquin.
Photo de l'auteur ©

© L'Harmattan, 2025
5-7, rue de l'École-Polytechnique – 75005 Paris
www.editions-harmattan.fr
ISBN : 978-2-336-49579-8
EAN : 9782336495798

À la jeune génération thomiste

« La philosophie ne consiste pas à savoir ce qu'ont pensé les hommes, mais quelle est la vérité des choses »

Thomas d'Aquin,
Commentaire du Traité du Ciel

REMERCIEMENTS :

J'exprime ma profonde gratitude envers ceux qui m'ont fait l'amitié de bien vouloir relire, corriger et critiquer le manuscrit de cet ouvrage avec franchise et bienveillance. Ils m'ont encouragé à le finir, sauvé de graves erreurs et épargné de nombreuses « fautes de frappe ». Qu'ils en soient chaleureusement remerciés :

Bertrand Gibier, *agrégé de philosophie* – Gilles Plante, *PhD. Philosophie, Maîtrise ès-Arts, Licence en Droit, Université Laval QUEBEC* – Jean-Pascal Delaporte, ***ingénieur*** *semi-conducteur et micro-électronique, ESME, PARIS, passionné de philosophie* – Elie Collin, *agrégé de philosophie*.

1- INTRODUCTION

Thomas d'Aquin philosophe

- *L'héritage de saint Thomas d'Aquin*

Thomas d'Aquin quitte ce bas-monde le 7 mars 1274. Peut-être était-il comme saint Paul partagé entre le désir de mourir pour rejoindre son sauveur et celui de vivre pour le bien des hommes ; il devait, en effet, se rendre au second concile de Lyon, en vue de la réconciliation entre les Églises d'Orient et d'Occident. Avait-il pressenti cette échéance précoce ? – il n'avait pas alors cinquante ans – le fait est que depuis quelque cinq années, il s'acharnait – le mot est faible – à léguer au genre humain un double testament, sans négliger selon son propre témoignage, d'innombrables tâches qui l'accablaient[1]. Exténué par ce labeur et submergé par ses échanges mystiques, il abandonna définitivement son écritoire peu avant sa mort, vouant ses œuvres au feu et laissant nombre d'entre elles inachevées, pour le plus grand dam de ses disciples.

Pour premier legs, saint Thomas tint à offrir aux novices dominicains à venir un manuel de formation à la théologie, la *Somme de théologie* qui deviendra "LE" chef d'œuvre éternel, porté sur les autels du Concile de Trente, couvert d'éloges par les papes successifs jusqu'à

[1] *Commentaire du Traité de* l'Interprétation, lettre dédicace : « Décidé à satisfaire ta demande malgré la charge de mes innombrables occupations, j'ai tenu à t'offrir ce commentaire du livre d'Aristote appelé *Peryermenias* ».

nos jours et sur lequel se sont penchées des générations et des générations de théologiens, d'abord à la chandelle et plume en main, puis en surfant sur le net, la souris sous les doigts.

Mais aussi, second legs, un corpus complet de formation à la philosophie, à travers douze commentaires des œuvres d'Aristote. Il les poursuivit jusqu'à l'épuisement de ses forces. Très certainement voulait-il en faire une exposition exhaustive mais il fut, hélas, rattrapé par la mort avant d'avoir achevé ce projet ainsi que la *Somme de théologie*.

Les philosophes de son temps se sont arraché ces commentaires. Leur clarté, leur fidélité tant à Aristote qu'à la recherche de la vérité, sans hésiter à corriger parfois le premier au nom de la seconde, les ont portés à un sommet demeuré inviolé depuis. Au point que très rapidement, pour échapper à cette domination, la philosophie prit d'autres directions et éclipsa un temps le rayonnement de Thomas d'Aquin. C'est d'ailleurs le destin de la pensée thomiste que de tomber dans un oubli relatif au profit d'autres doctrines avant de ressurgir périodiquement à l'occasion de grands bouillonnements culturels comme l'expansion du protestantisme, l'emprise du scientisme ou l'apparition de l'existentialisme ; devons-nous attendre un prochain sursaut ?

Néanmoins, aux yeux de nombreux néothomistes[2] contemporains, les commentaires d'Aristote tiennent une importance réduite dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Ils ne représentent pas, disent-ils, la pensée de Thomas, qui était avant tout celle d'un théologien. Pour eux, l'encyclique *Æterni Patris* aurait mis un accent trop prononcé sur la nécessité d'un renouveau de la « philosophie chrétienne ». Cela aurait eu pour effet négatif d'oublier quelque peu Thomas d'Aquin théologien. Contre cette tendance, Le XXI^e^ siècle veut être celui de la remise en valeur de la théologie thomasienne. Cette réaction nous paraît tout à

[2] Par *Néothomisme*, entendons le mouvement de renaissance de la philosophie thomiste à la suite de l'encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII en 1879. Nous pensons notamment à la mouvance du Cardinal Mercier et de l'Université de Louvain, mais aussi aux thomistes français comme Maritain, Gilson et quelques autres, sans oublier Cornelio Fabro.

fait justifiée, mais par une sorte de retour de bâton, elle se fait au détriment des commentaires d'Aristote.

Ces derniers sont parfois vus comme de simples exercices scolaires obligés dans la carrière d'un maître de l'Université de Paris (il semble toutefois que Thomas ne les ait jamais enseignés). Certains y lisent au contraire comme une falsification[3] de la pensée authentique du Philosophe[4], mais pour la bonne cause, celle de la réconciliation entre philosophie et théologie. De façon paradoxale, donc, les uns soutiennent que Thomas s'est contenté d'exposer objectivement la pensée d'Aristote, sans que jamais ne transpirent ses convictions personnelles qui seraient bien différentes, là où d'autres prétendent à l'inverse qu'il a incurvé (pour le moins, à les entendre) la pensée du Stagirite[5] pour la rendre compatible avec la foi catholique.

Beaucoup de thomistes ont regretté que saint Thomas n'ait pas écrit de *Somme de métaphysique* comme il en a donné une à la théologie. Plusieurs ont cru pouvoir extraire des œuvres non aristotéliciennes de Thomas une sorte de métaphysique subliminale sous-jacente à ses écrits, qu'ils se sont efforcés de reconstituer à coup de citations et d'extraits. Ils attribuent à cette métaphysique des origines en grande partie néo-platoniciennes puisées dans Boèce, Denys l'Aréopagite ou le *Livre des Causes* d'inspiration proclusienne et d'un contenu assez différent de la démarche aristotélicienne.

Ils ont centré leur reconstruction sur les thèmes de la distinction réelle d'essence et d'existence, de l'acte d'être, de la participation et de la création. Citons de grands auteurs comme Jacques Maritain, le premier artisan laïc du renouveau thomiste, Etienne Gilson[6] qui

---

[3] John Knasas, *Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle*, Angelicum, Vol. 73, n° 4, Rome, 1996. « À la question "L'Aristote historique connaissait-il un premier principe d'être ?", la réponse de l'Aquinate serait un mensonge » (traduction personnelle).

[4] Surnom donné à Aristote qui évoque l'autorité que les siècles lui ont reconnue.

[5] Autre surnom d'Aristote, natif de Stagire en Macédoine.

[6] E. Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, 1960 :« Saint Thomas ne nous a laissé ni théologie ni philosophie de l'*esse*, mais, et c'est déjà beaucoup, il nous a laissé une

n'estimait pas Aristote, Cornelio Fabro très influencé par Hegel et Heidegger, John F. Wippel, le dernier en date et sans doute le plus radical, ainsi que leurs épigones. Ce courant de pensée se veut *existentialiste*, par opposition à des prédécesseurs qualifiés d'*essentialistes* en raison de leur fidélité à Aristote. Distinction confuse que nous aurons l'occasion d'interroger un peu plus loin.

D'autres ont voulu hybrider la pensée de Thomas avec les grands noms de la philosophie moderne et contemporaine pour forger une métaphysique qui tienne compte, selon eux, des avancées historiques de la pensée. C'est une autre constante de l'histoire du thomisme. Il y eut un thomisme cartésien tombé depuis en désuétude, mais nous avons encore un thomisme kantien ou transcendantal (citons, sans exhaustivité, J. H. Nicolas, J. Maréchal) et hégélien (E. Brito, M. Corbin) mais tous deux en perte de vitesse, puis, très actuels, un thomisme heideggérien ou encore existentialiste (J.B. Lotz, B. Rioux, H. Pasqua) enfin un thomisme analytique ou autrichien (avec entre autres P. Geach, A. Kenny, R. Pouivet).

- *Thomas d'Aquin néo-platonicien ?*

Pour la raison que Thomas a commenté Denys l'Aréopagite et le *Livre des Causes*, on a voulu voir chez lui un accent néo-platonicien qui caractériserait davantage sa pensée profonde que son attachement à Aristote. De nombreux livres et articles ont été écrits à ce propos, car le sujet est copieux. Pourtant, il ne faut pas négliger plusieurs leçons de l'histoire. Aristote, tout d'abord, fut en quelque sorte le premier néo-platonicien. Il ne faut pas, en effet, trop durcir la rupture entre l'élève et son maître. Toute l'œuvre d'Aristote est débitrice des grandes intuitions de Platon sur l'âme, l'esprit, l'Univers et le Ciel, les substances séparées, le Bien et l'être, la justice, etc., même si c'est pour s'y opposer.

---

théologie contenant les éléments d'une telle philosophie ». Éléments qu'il s'est efforcé de rassembler de partout dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, servi en cela par sa très grande érudition.

Par exemple :

> *« Ce mode d'abstraction, Platon ne l'avait pas pris en compte, et fut donc forcé de considérer comme séparés les objets mathématiques et les espèces, là où Aristote a posé l'intellect agent pour procéder à l'abstraction en question »*[7].

Autrement dit, la théorie de l'intellect agent et de l'abstraction d'Aristote (nous y reviendrons) est directement issue de la critique de la théorie platonicienne de la séparation des idées ; c'est le maître qui a posé le problème avant que lui et son disciple ne cherchent à le résoudre chacun à sa façon. Jusqu'à l'argument du "troisième homme" cher au Philosophe, mais avec lequel, avant lui, Platon s'était déjà lui-même remis en cause[8]. Parmi tous les thèmes de la philosophie grecque, c'est souvent parce que Platon en a parlé qu'Aristote en parle ; hormis ses recherches biologiques et géologiques, bien entendu.

En outre, après Aristote, on ne pouvait plus être platonicien traditionnel comme au temps de Platon. Tous les néo-platoniciens sont redevables envers Aristote ; ils ont commenté certaines de ses œuvres et ont cherché comment les concilier avec Platon. Certes, l'écart est grand entre Porphyre et Proclus, mais la trace du Stagirite est permanente. C'est au point que pendant longtemps, on a pu prendre le *Livre des Causes* inspiré de Proclus, pour un traité d'Aristote et même le sommet de sa métaphysique, en quelque sorte. C'est pour cette raison que Thomas le commenta et découvrit le premier à cette occasion que l'œuvre était en fait un démarquage partiel des *Éléments de théologie* de Proclus. Il n'y a pas de meilleur exemple montrant que les néo-platoniciens étaient influencés par Aristote et que ce que Thomas cherche chez eux, c'est ce qu'ils ont d'aristotélicien.

Dans le même ordre d'idées, il commenta le traité des *Noms divins* de Denys, auteur mystique chrétien du VI[e] siècle d'inspiration néo-platonicienne, car la question posée dans cet ouvrage est fondamentale :

---

[7] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 7, n° 784.

[8] Platon, *Parménide*, 132a-b.

peut-on attribuer des noms à Dieu ? Si cela s'avérait impossible, il faudrait alors abandonner toute tentative de théologie rationnelle. C'est à cette question de principe que Thomas s'est attaché, pas au néo-platonisme de Denys. La preuve en est qu'il n'a pas jugé utile de commenter les autres œuvres de l'Aréopagite autrement mystiques et platoniciennes.

Saint Thomas n'hésite d'ailleurs pas à écrire de Denys : « Il suit presque toujours Aristote, comme c'est évident pour celui qui étudie sérieusement ses livres »[9]. Il ne cesse d'ailleurs de rectifier chez lui comme surtout chez l'auteur anonyme du *Livre des causes* tout ce qui est d'inspiration platonicienne non-aristotélicienne, notamment la question de la primauté du Bien sur l'être ou de l'émanation nécessaire à partir de l'Un.

Thomas n'est pas néo-platonicien. Il exploite les développements aristotéliciens chez les néo-platoniciens, comme notamment la question de la participation. Celle-ci serait néanmoins demeurée vide de sens comme l'a montré Aristote, si elle n'avait été revitalisée par la doctrine aristotélicienne de la causalité universelle ; nous aurons l'occasion de la retrouver. Les innombrables références à l'autorité d'Aristote que Thomas commet dans ses ouvrages prétendus "plus personnels", parlent d'elles-mêmes. Non seulement la pensée d'Aristote est partie intégrante de la philosophie intime de Thomas d'Aquin, mais elle en est comme le soubassement essentiel autour duquel s'organise sa théologie.

- *Les commentaires, une introduction à la philosophie*

À la question « Pourquoi n'avoir pas conçu une *Somme de métaphysique* ? », Thomas aurait certainement répondu comme Denys :

> *« Nous n'eussions pas entrepris un travail superflu pour répéter les propres discours du Maître … Mais comme il exposait sa doctrine d'une façon relevée et cachait sous un seul mot, beaucoup de choses, nous les maîtres des âmes encore novices,*

[9] *Commentaire des Sentences*, L. II, d. 14, q. 1, a. 2, corp.

> *nous reçûmes l'ordre d'éclaircir et de développer les idées si profondes et si concises de cette puissante intelligence »*[10].

C'est exactement la mission que s'est donnée Thomas : éclaircir et organiser à l'intention des novices, une pensée d'Aristote qui, pour de multiples raisons tant historiques qu'accidentelles ou personnelles, se montre souvent très ardue à comprendre. Il semble, en effet, que les ouvrages parvenus jusqu'à nous soient davantage des mémoires pour ses cours (Aristote le dit de son *Traité de l'âme*, par exemple) que des livres rédigés. En outre, nous avons perdu les œuvres pour lesquelles Cicéron qualifiait le discours d'Aristote de "fleuve d'or" plus admirable que celui de Platon. Plus que d'autres, le traité de *Métaphysique* est d'une composition enchevêtrée, d'apparence hachée, mélangée, redondante, sans liens évidents entre les parties (sauf peut-être les livres centraux).

Mais, aux yeux de Thomas, les œuvres d'Aristote sont l'apogée de la philosophie et ses propres commentaires n'ont d'autre intention que d'y introduire. C'est pourquoi là – et là *seulement*, insistons – saint Thomas souscrit aux exigences scientifiques liées aux matières étudiées : respect du sujet d'étude, des principes fondamentaux et du mode de procéder de chaque partie de la philosophie. C'est pourquoi ils sont irremplaçables pour une initiation authentique. Nulle part ailleurs, Thomas n'agit ainsi parce qu'alors son intention est autre. L'ordre dépend de l'intention.

Prenons une comparaison. Nous avons signalé que la vocation de Thomas d'Aquin était la théologie et son enseignement. Dans ce cadre, l'usage de la philosophie est un peu comme celui des mathématiques en physique théorique actuelle ou de la musique pour le septième art. Les mathématiques doivent alors être choisies et agencées en fonction des buts poursuivis par le physicien, de même que la musique doit se couler dans l'atmosphère du film qu'elle a pour mission de sonoriser. C'est ainsi que Thomas se sert de la philosophie et d'Aristote dans sa théologie.

---

[10] Denys l'Aréopagite, *Des Noms Divins*, introduction.

Alors, de même que les mathématiques sont en la circonstance, servantes de la physique ou la musique servante du cinéma, de même, la philosophie devient servante de la théologie – *ancilla theologiæ*, disent les scolastiques. Ses exigences internes de méthode et d'ordre d'argumentation doivent le céder devant celles de sa maîtresse.

Mais il y eut un moment où, dans le parcours du physicien ou du compositeur de musiques de film, ils durent apprendre, qui les mathématiques, qui la musique, pour elles-mêmes et selon les principes propres de chaque discipline. Le premier doit donc étudier les mathématiques selon le sujet, les principes et la méthode des mathématiques et le second la musique selon son sujet, ses principes et sa méthode. Et meilleurs ils seront dans ces disciplines servantes selon les exigences propres de chacune, meilleurs ils seront pour leur science maîtresse et ses exigences.

Eh bien, il en va exactement de même du théologien avec la philosophie, car l'*ancilla* n'est pas *serva* ; la servante n'est pas esclave mais maîtresse chez elle et nous eûmes des suivantes de reines de France qui furent de la plus haute noblesse. Dans ses commentaires d'Aristote, c'est le moment où Thomas étudie la philosophie en tant que telle, dans ses sujets, ses principes et ses méthodes, avant de l'utiliser dans un tout autre ordre pour sa théologie. Surtout, il veut pousser cet instrument à la perfection pour le service des générations d'apprentis théologiens à venir.

On peut, bien entendu, reconstruire nombre de thèmes métaphysiques à partir d'œuvres théologiques de Thomas, comme on peut essayer de reconstituer une mathématique sur la base des travaux d'Einstein ou d'Heisenberg, mais il est facile d'imaginer la réaction de professeurs de mathématiques rigoureux, allant du sourire condescendant à la réprobation ostensible. On brouille l'ordre qui va des axiomes aux théorèmes et aux démonstrations ainsi que les démarches pédagogiques d'enseignement. Pourquoi en serait-il autrement chez le philosophe consciencieux ?

D'ailleurs, à propos de tel ou tel passage de la *Somme de théologie*, par exemple, d'où viendrait cette faculté de juger qu'il est d'ordre métaphysique ou logique ou éthique plutôt que théologique, si ce n'est parce que l'on connaît déjà suffisamment ces disciplines ? Vouloir

reconstituer une métaphysique à partir d'œuvres d'un autre domaine suppose de déjà connaître ce que l'on cherche à constituer ; suppose d'être déjà devenu expert en métaphysique par un autre chemin. Nous sommes en pure pétition de principe.

Demander, par conséquent, à Thomas une *Somme de métaphysique* eût été, comme dit Denys, attendre de lui « un travail superflu » de répétition des propos d'Aristote. Délaisser l'héritage des commentaires, comme le laissent entendre certains, c'est délaisser la charité de saint Thomas. Ce sont donc eux, ces commentaires d'Aristote, qui nous serviront de fil rouge pour notre propre travail, et bien entendu, le *Commentaire de la Métaphysique* en priorité, mais aussi les commentaires de la *Physique* et du *Traité de l'âme* d'Aristote. Sans aucune exclusivité, toutefois, car nous nous servirons également de toute œuvre de Thomas d'Aquin utile à notre recherche.

Intention de l'ouvrage

Puis-je me permettre d'introduire ici une note personnelle ? Je n'ai pas l'intention de commettre un manuel complet et didactique de l'ensemble des thèmes abordés par la métaphysique. Ce serait l'œuvre de toute une vie pour un érudit que je ne suis pas. Le projet de cet ouvrage est né, il y a une ou deux décennies, du choc de ma rencontre avec certains thomistes contemporains, quelques années après avoir achevé mes études sur saint Thomas, lancé le site internet *Grand Portail Thomas d'Aquin*[11] et commencé à publier mes traductions.

Au début des années 2000, le *Grand Portail* proposait un forum de discussion[12] ouvert à tous et qui connut un succès d'estime durant une quinzaine d'années avant de s'épuiser et de devenir techniquement obsolète. Des professeurs renommés comme Alain Contat[13], Walter

[11] www.thomas-d-aquin.com.

[12] thomas.aquin.free.fr/Pages/ForumMenuCadre.html.

[13] catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb171392537.

Redmond[14], Florent Gaboriau[15], Hug Banyeres[16] ou Michel Bastit[17] me firent l'honneur de participer aux débats. Le pauvre Etienne Klein[18] s'y fit même étriller de façon, reconnaissons-le, tout à fait imméritée.

C'est à cette occasion que je me suis rendu compte de l'incompatibilité de certaines visions du thomisme de l'un ou l'autre interlocuteur aux compétences avérées avec ce que je croyais être la pensée de Thomas. Ma réaction de rejet fut au départ spontanée, radicale et purement subjective. Ce qui me choquait le plus, c'est qu'on puisse concevoir la forme naturelle comme un "acte en puissance" (nous y reviendrons longuement). Ce n'est pas possible, me disais-je, qu'on écrive cela ou alors je n'ai rien compris à Thomas d'Aquin. J'optais finalement pour une troisième éventualité : je n'avais pas compris la pensée néothomiste et décidais d'en avoir le cœur net, tantôt en portant le débat sur le forum, tantôt en réfléchissant à travers la rédaction d'un certain nombre d'articles, mais surtout au long de mon travail de traduction. Le présent livre est en quelque sorte le concentré de 20 ans de méditations et d'échanges.

Je ne suis peut-être pas le mieux qualifié pour cette tâche. Je n'ai ni doctorat, ni carrière intellectuelle. Mon atout fut, j'en prends conscience après 50 ans de recul, d'avoir bénéficié d'une formation toute nouvelle à l'époque et certainement unique en France et au-delà, mais, hélas, disparue depuis, du moins sous cette forme radicale : 5 ans d'études exclusivement consacrées à Thomas d'Aquin philosophe au sein de l'Institut de Philosophie Comparée dit IPC à Paris. Nous lisions *aperto libro* ses commentaires d'Aristote ; les manuels et auteurs thomistes anciens ou récents y étaient bannis. Initiés tout de même à la philosophie moderne et contemporaine dans un souci de débat

[14] ub16.uni-tuebingen.de/Authority/794967809.

[15] data.bnf.fr/13091452/Florent Gaboriau.

[16] https://es.wikipedia.org/wiki/Escuela_tomista_de_Barcelona

[17] https://poincare.univ-lorraine.fr/fr/membre-titulaire/michel-bastit.

[18] fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89tienne_Klein.

dialectique, nous en savions bien davantage sur Descartes, Kant ou Hegel que sur Cajetan, Jean de saint Thomas et Maritain.

Cette ignorance des disciples thomistes, que je dus combler en partie par la suite, fut finalement une protection beaucoup plus qu'un manque. D'un côté j'y ai peut-être perdu en envergure intellectuelle à ne pas soulever des questions d'importance que je n'ai pas su voir par moi-même et sur lesquelles, en revanche, les grands commentateurs de Thomas se sont étendus. Mais d'un autre côté, ma lecture de Thomas ne fut pas influencée voire faussée par l'emprise de tel ou tel courant scolastique dès ma jeunesse. Combien se disent, en effet, thomistes *via* Maritain ou *via* Garrigou-Lagrange ou encore *via* Gilson. À la fin de mes études, j'étais vierge de toute controverse entre thomistes et je pus les aborder sereinement par la suite. Il me semble y avoir assez gagné en lucidité et en absence de parti pris.

Autre défaut sans doute dommageable, je n'ai jamais exercé le métier de professeur de philosophie (sauf bénévole au profit de groupes d'amis). Je suis un philosophe amateur, un "philo-philosophe" en quelque sorte, pour parodier Pythagore. Il me manque donc ce burinage du travail quotidien qui forge un caractère et surtout cette unité personnelle entre profession et vocation dont jouissent les meilleurs maîtres. Mais là encore, ce fut en échange d'une grande liberté d'action. J'ai été exonéré de toutes les fourches caudines imposées par les programmes scolaires, par le mandarinat universitaire plus présent que jamais de nos jours et, par conséquent, de la surenchère des manuels et polycopiés ou de la compétition sauvage entre les programmes de recherche avec les allocations budgétaires qui en découlent. Je puis porter mes travaux où je veux et il m'a paru que la meilleure façon d'entrer dans la pensée de Thomas fut de le suivre à la lettre, dans de patientes traductions de ses commentaires d'Aristote.

Avant de prétendre réfuter qui que ce soit, il me fallut donc acquérir les fondements fermes de la philosophie de Thomas d'Aquin telle que lui-même nous la livre expressément. Une négation s'appuie toujours sur une affirmation, et ce n'est qu'avec une connaissance solide de la philosophie renforcée par une bonne pratique de la logique, que l'on peut tenter de s'avancer dans le débat dialectique. C'est pourquoi cet ouvrage se veut d'abord et surtout un exposé positif des

grandes lignes de la métaphysique telle que, me semble-t-il, Thomas l'a lui-même élaborée, avant d'être une polémique avec d'autres thomistes. Son but est de reprendre une à une les problématiques fondamentales de la métaphysique et de montrer les grandes orientations fixées par Thomas d'Aquin.

Dès lors, ce livre apporte-t-il des éléments nouveaux sur la métaphysique de Thomas d'Aquin ? Non, certes non ! Son contenu est on ne peut plus traditionnel. Toutefois, son intérêt réside justement dans le fait qu'il aura l'air d'autant plus inédit, même parmi les thomistes, que la tradition aura été plus oubliée. Sans doute est-ce là sa grande nouveauté !

Son discours, hélas, pourra paraître parfois incomplet ou allusif, manquer de démonstrations et d'exemples, passer à côté de questions d'importance, et souffrant de bien d'autres défauts de ce genre. Pour la part qui n'est pas imputable à mon incompétence, j'en assume le choix. Il n'est nullement question d'être exhaustif, mais d'essayer d'aller à l'essentiel.

Pourquoi philosopher ?

- *Philosophie et bonheur*

Donc, la toute première question à se poser semble bien être « Pourquoi philosopher ? » Voici la réponse de Thomas d'Aquin dans les premières lignes de son *Commentaire du Livre des Causes* :

> *« Le bonheur parfait, nous enseigne Aristote, réside dans le plein épanouissement des facultés les plus nobles de l'homme. Or, rien n'a autant de valeur qu'une intelligence qui cherche à comprendre les réalités les plus élevées »*[19].

Ce passage fait référence à l'*Éthique à Nicomaqu*e, où Aristote s'interroge sur le bonheur humain. Thomas d'Aquin s'en sert d'introduction pour expliquer un texte considéré de son temps comme

[19] *Commentaire du Livre des Causes*, Prohème.

le sommet de la métaphysique d'Aristote. À tort, d'ailleurs, nous l'avons vu. Autrement dit, pour nous initier à la philosophie, c'est de notre bonheur que saint Thomas veut nous entretenir ! Voilà qui est inattendu. Mais nous ne sommes pas au bout des surprises : Thomas choisit de commenter ce traité fort obscur, le *Livre des Causes*, qui fut écrit quatre siècles avant lui par un arabe inconnu (encore aujourd'hui) vivant à Bagdad, lequel s'inspira de Proclus, penseur païen réputé de la basse antiquité.

Un curieux mélange s'offre donc à nos yeux ! Aristote, peut-être le plus grand philosophe de la Grèce antique, au IV^e^ siècle avant J.C., suivi de Proclus, maître néo-platonicien du V^e^ siècle après J.C. et très hostile au christianisme, puis de l'anonyme musulman du IX^e^ siècle et enfin de Thomas d'Aquin, docteur catholique du XIII^e^ siècle, tous réunis dans ce bref passage. Ces quatre auteurs, malgré leurs divergences d'époque, de civilisation et de religion, malgré leurs antagonismes parfois violents, offrent donc une leçon commune qui a franchi les siècles pour rejoindre notre temps. Comme un message éternel adressé à tous les hommes. Tous les quatre sont, en effet, d'accord sur ce point : le bonheur parfait réside dans « la connaissance des réalités les plus élevées ».

Mais comment ne pas s'étonner de cette affirmation ? À la question : « Qu'est-ce que le bonheur ? », les bras en tombent d'avance à qui voudrait mener l'enquête. Autant d'interlocuteurs, autant d'opinions différentes, et tant que nous sommes épargnés par l'adversité, nous ne nous soucions pas trop de savoir ce qu'il est. C'est, en revanche, lorsque le malheur s'annonce, que nous ressentons le besoin pressant de réfléchir aux bonnes décisions et de ne pas nous tromper. Devoir choisir est la preuve du rôle décisif de l'intelligence dans l'orientation heureuse de toute une vie.

Or, les grandes options ne sont pas si nombreuses. On pense d'abord à l'argent, bien sûr, qui est une nécessité première tant que nous en manquons vraiment, mais qui tourne assez vite à l'avarice lorsque l'on se fixe sur elle. Prenant un peu de recul, on peut vouloir jouir des biens et des plaisirs matériels qu'offre l'abondance de cet argent. Eux-aussi, pourtant, déçoivent à terme et engendrent la lassitude et la dégradation de la santé. Précisément, la santé, si on la pousse jusqu'au culte du corps et du bien-être, ne procurerait-elle pas

ce bonheur si prisé de nos jours ? Toutefois, nous en ressentons assez vite la vacuité, qui nous invite à aller encore au-delà vers une quête plus spirituelle (aux accents souvent pseudo-orientaux), quand elle ne nous rend pas hypocondriaque. Au-delà, ce pourrait être ce que saint Thomas appelle le culte des honneurs, et que nous traduirions aujourd'hui par le besoin de reconnaissance sociale dans notre vie et notre travail, jusqu'à l'idolâtrie du *star-system* et de la *peopolisation*.

Mais loin de donner la paix, cette notoriété est souvent le moyen privilégié pour atteindre le pouvoir, véritable objectif poursuivi et qui permet, à la fin, d'obtenir tous les autres biens précédemment énumérés et le bonheur en prime. Pourtant, ce pouvoir, lorsqu'il n'a pas d'autre visée que lui-même, vire irrésistiblement à l'autocratie et son cortège de corruption, de censure et de répression. La tyrannie est toujours fauteuse de rébellion et de sang, au point qu'Aristote conseille au dictateur qui veut durer d'imiter au mieux la vertu et le bien.

Deux autres voies, plus élitistes, se présentent aussi à nous. Celle de l'ascétisme, profane ou religieux, qui est une volonté de dépassement de soi à travers des pratiques et des combats austères, afin de prétendre dominer la nature, source du malheur. C'est souvent l'objectif de stoïciens, de pratiquants de sports extrêmes, par exemple, ou d'adeptes du bouddhisme. Ou encore, autre voie, celle des amoureux des arts ou des sciences, à la recherche du vrai et du beau. Ils mettent toute leur joie dans la découverte de nouvelles expériences intellectuelles et esthétiques, mais avec cette éternelle insatisfaction qui pousse à aller toujours plus loin.

Au total, quels que soient nos choix de vie, la médiocrité des aspects matériels nous invite à chaque fois à nous élever vers davantage d'humanité et de spiritualité, pour éviter de sombrer dans l'excès grotesque si prisé des auteurs comiques. Molière ne fait rien d'autre que se moquer du ridicule de ces hommes qui ont placé leur bonheur là où il ne pouvait pas être. C'est la grande leçon de ses meilleures comédies comme *L'avare*, *Le bourgeois gentilhomme*, *Tartuffe*, *Don Juan*, etc. Autant de recherches caricaturales d'un bonheur mirifique et illusoire dans l'argent, la réputation, la domination spirituelle, la sensualité et l'orgueil.

Il est révélateur à cet égard, de voir nos athées officiels : Ferry, Comte-Sponville et Onfray s'efforcer de couronner leur philosophie d'une "spiritualité sans Dieu". Veulent-ils remédier à la frustration d'une pensée seulement profane ? Est-ce jalousie des authentiques élévations mystiques ? Ou l'espoir vain d'un véritable bonheur sur cette terre ? Mais ils ne sont encore que des velléitaires comparés à leur illustre ancêtre Auguste Comte. Grand polytechnicien et positiviste devant l'Éternel, il finit en fondateur d'une Église dédiée à la "Religion de l'humanité", dont il s'institue pontife souverain, et sa défunte bien-aimée, déesse suprême ! Nos trois compères auront-ils, eux aussi, leur statue en place de Sorbonne ? Les humoristes vont tailler leur plume.

Le désir de transcendance est tellement inscrit dans nos gènes que notre cœur demeure inquiet tant qu'il stagne dans les basses eaux de l'hommerie. Essayer de vivre à de brefs instants, de la vie même de Dieu qui est Esprit, incarnait le bonheur suprême pour le païen Aristote ; et l'étroite voie qui s'offrit à lui, fut la quête intellectuelle dont il tint le journal dans sa *Métaphysique*. Le paganisme n'est pas l'athéisme, il le toise de très haut.

Mais poursuivons la lecture de notre texte de départ :

> *« Ces réalités les plus élevées sont aussi les moins accessibles pour nous. En face d'elles, notre intelligence est comme une chouette aveuglée par le soleil ; leur vérité est trop forte. Pourtant, le bonheur suprême offert à l'homme en cette vie jaillit de la contemplation des causes premières, car le peu que nous pouvons saisir d'elles surpasse infiniment tous les savoirs terrestres déjà accumulés »*

C'est pourquoi saint Thomas ajoute, dans la droite ligne de sa recherche de théologien et de croyant :

> *« C'est après la mort que cette connaissance atteint sa perfection, car l'homme possède alors le bonheur parfait de la vision de Dieu, selon cette parole de l'Évangile : "En cela consiste la vie éternelle qu'ils Te connaissent Toi, le Dieu unique et vrai" ».*

Aristote avait déjà déclaré que la contemplation métaphysique était au-delà des seules capacités humaines et appartenait en propre à

Dieu. Les hommes n'y peuvent participer qu'à la mesure de leurs faibles moyens. Mais le peu qu'ils parviennent à entrevoir des réalités suprêmes suffit à leur joie et rend insatiable ce désir humain de surnaturel. Et saint Thomas de conclure :

> *« Aussi, l'esprit philosophe, en scrutant toutes les réalités de l'Univers, ne cherche-t-il au fond qu'à connaître leur cause première ».*

La conscience de l'homme trouve sa raison d'être et sa joie dans la fréquentation des réalités les plus élevées. Les grimaces des athées le démontrent par l'absurde.

- *Qu'est-ce que philosopher ?*

Se poser la question « Qu'est-ce que philosopher ? », c'est, selon l'adage, déjà philosopher. Aristote dira aussi que critiquer la philosophie, c'est philosopher. Bref, vouloir faire ou refuser de faire de la philosophie, c'est philosopher. Nous voici bien embarrassés pour définir la philosophie ; il faudrait pour cela pouvoir en sortir, pouvoir prendre du recul et de la hauteur à son égard, et voilà que c'est impossible. Il est vrai qu'elle est de ces activités intellectuelles les plus spontanées, les plus archaïques, les plus *reptiliennes* si l'on peut dire. Et si intime à l'homme qu'il ne peut s'en dispenser, même pour la jeter aux poubelles des obscurantismes de l'histoire. Car se serait encore philosopher !

Pour prendre une comparaison, Il en va un peu de même avec le chant. Il a toujours accompagné les événements de la vie humaine et sociale ; chants de guerre ou de festins, hymnes civils et religieux, chants d'amour et chants de deuil. Chanter est comme spontané à l'homme pour exprimer des sentiments trop forts pour les contenir dans un froid discours verbal. Le chant est presqu'aussi primal que la respiration qui l'accompagne.

Chanter ne demande rien, comme philosopher. La philosophie, en effet, est aux sciences contemporaines ce que le chant est à la musique instrumentale. Alors que les cordes du violon sont travaillées par l'archet de l'artiste et que le pianiste met en jeu toute une machinerie subtile pour produire ses gammes, le chanteur, lui, n'a besoin d'aucun instrument pour charmer l'oreille de son entourage. Et

tout comme lui, Socrate s'est dispensé de matériel pour réfléchir au milieu de ses disciples. Il parlait sur les places publiques ou dans les banquets et sa voix suffisait à exprimer sa pensée ; Aristote, lui, déambulait sous les ombrages du Lycée. Cet art, comme le chant, s'exerce directement de personne à personne, de bouche à oreille. Il n'y a pas de laboratoire de métaphysique !

C'est pourquoi, tout le monde peut chanter, et tout autant tout le monde peut philosopher. Ce sont des activités naturelles pour lesquelles, il est vrai, tous ne sont pas également doués, mais qu'on parvient à corriger en quelques leçons pour un résultat acceptable ; peu de cas semblent désespérés. Il en va ainsi, nous dit Aristote, des philosophes amateurs : avoir un minimum de culture générale, mesurer le degré de certitude qui s'attache aux différentes matières, connaître les méthodes propres à chaque discipline, pratiquer un peu de dialectique suffisent à pressentir la vérité sur nombre de sujets.

« L'étude de la vérité, dit-il, est d'un côté difficile et de l'autre facile »[20]. Elle est comme une large cible pour archers ; tous parviennent à la toucher, mais il est plus rare d'atteindre le cœur. La science actuelle, au contraire, se méfie spontanément de ce qu'elle qualifie de "pensée triviale". Elle ne vise que le cœur du cœur et ne garde rien qui n'ait été quantifié, calibré et reproduit dans le cadre de protocoles expérimentaux rigoureux, au sein de laboratoires spécialisés. Parfois, les sommes d'argent et le volume des instruments qu'elle manipule, comme les synchrotrons ou les observatoires astronomiques, donnent le vertige. Comme certains orchestres symphoniques.

Pour chanter, toutes les ressources du corps humain sont mises à contribution. La voix, bien sûr, mais aussi le nez, les poumons, le ventre, les muscles du cou et de la face, et même la position du dos ou des jambes. Aux dires des adeptes, c'est une gymnastique des plus complètes qui exige le contrôle de toute la personne. Certes, la philosophie est moins physique. Mais qu'on ne l'imagine pas non plus

[20] Aristote, *Métaphysique*, L. α, ch. 1, 993a30.

confinée dans le cerveau. L'acuité des sens, la puissance de la mémoire, la noblesse des sentiments, les expériences heureuses et malheureuses de l'existence, une hygiène de vie morale et corporelle, ont toutes leur mot à dire dans les verdicts de l'intelligence. Saint Thomas va même jusqu'à penser que la qualité des jugements n'est pas indifférente à la tendreté des chairs[21].

En réalité, la philosophie sollicite toute l'âme et toute la vie de celui qui s'y adonne et ne le laisse jamais en repos. Pas même lors d'une sieste à l'ombre des palmiers tropicaux où s'offre encore l'occasion de cogiter, d'admirer et de jouir de la Création, autant d'activités hautement métaphysiques. Le philosophe, au contraire du scientifique, ne connaît pas de séparation entre l'exercice de sa discipline et sa vie personnelle, tant les deux se confondent. Le chanteur non plus, d'ailleurs, puisqu'il est incapable de se distraire des mélodies qui hantent son esprit et qu'il fredonne jusque dans son sommeil. Il ne peut ranger son oreille dans l'étui.

Mais si chanter juste avec une jolie voix est un heureux don du berceau, nos aptitudes naturelles nous font vite sentir leurs limites. Plus grave, la répétition d'erreurs d'autodidacte ou les leçons de mauvais maîtres engendrent des dégâts dont l'intéressé ne prend parfois jamais conscience. Alors s'impose à celui qui veut progresser, le nécessaire travail sous la direction d'un vrai professeur. L'inlassable répétition des exercices de respiration, de vocalises et tant d'autres, est le passage obligé pour mériter le nom de "chanteur". Chacun pressent plus ou moins l'immense effort qui se cache derrière l'aisance d'interprétation d'un virtuose, mais seuls ceux qui s'y sont essayés savent combien il faut mille et mille fausses notes pour en produire une juste, en recommençant et recommençant encore jusqu'à épuisement.

---

[21] *Commentaire du Sens et du Senti*, L. I, l. 9, n°3 : « L'homme est l'animal au toucher le plus exact, ainsi que le goût, qui est une sorte de toucher … et parmi les hommes, sont les plus agiles d'esprit ceux dont le toucher est le plus délicat, ce que l'on voit chez les personnes aux chairs molles ».

Il en va de même de la philosophie, où les gammes s'appellent *syllogismes*[22]. La pratique assidue de la logique fait la différence entre le simple penseur, serait-il génial, et le vrai philosophe, même modeste, car seule sa maîtrise offre à l'intelligence la perfection de son acte, comme la voix exercée garantit un son pur.

Et le miracle peut se produire. Comme pour le chant, plus la technique du raisonnement avance en perfection et plus la pensée effectue son retour au naturel. Les acquis du travail deviennent spontanés et comme innés depuis toujours. Il apparaît alors au profane si simple, si aimable, d'être intelligent à brûle-pourpoint ! Maître de son art, l'homme peut enfin exprimer à pleins poumons la profondeur de sa contemplation. La voix exprime, comme le disait Aristote, l'authentique "timbre de l'âme" et l'intelligence, le verbe de la vérité.

Pour Aristote, le véritable philosophe se reconnaît lorsqu'en toutes choses, il recherche naturellement la cause :

> *« Même quand il s'agit d'animaux qui ne sont pas agréables à regarder, en ce qui concerne la connaissance théorique, la nature artiste procure de la même manière d'extraordinaires plaisirs à ceux qui sont capables d'en connaître les causes, c'est-à-dire qui sont philosophes par nature »*[23].

C'est cela sa musique et son chant ; philosopher consiste à admirer la beauté de la nature "artiste" en s'interrogeant spontanément sur le pourquoi des choses et des hommes. Déjà Platon considérait que l'émerveillement devant la splendeur du monde était la source première de l'interrogation philosophique[24]. Aristote approfondit encore cette vérité : la philosophie naît de l'ignorance admirative et avide de savoir, et saint Thomas de commenter :

---

[22] Un syllogisme est une forme canonique de raisonnement. Aristote a énuméré toutes les figures de syllogismes concluants dans les *Premiers Analytiques.*

[23] Aristote, *Parties des animaux*, ch. 5, 645a7-10.

[24] Platon, *Théétète*, 155d. « Ce sentiment, s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ à la quête du savoir » (trad. M. Narcy).

> *« Doute et admiration naissent de l'ignorance. Lorsque nous observons des phénomènes flagrants, mais dont la cause nous demeure cachée, nous sommes intrigués par elle. Et cette admiration est le vecteur de l'entrée en philosophie »*[25].

La fascination devant les mystères de la nature et de l'homme, mais aussi devant la moindre mouche, suscite le désir d'explorer leur "pourquoi ?" et d'en recevoir d' « extraordinaires plaisirs » en découvrant les causes pour lesquelles « les choses sont ce qu'elles sont »[26].

- *Par où commencer ?*

Nous connaissons l'insistance d'Aristote et de Thomas d'Aquin sur la nécessité d'opter pour un bon point de départ. Une erreur à son sujet, et tous les développements à venir seront faussés dans l'œuf.

> *« Même une petite déviation à l'entrée, par rapport à la vérité, devient dix mille fois plus grande au fur et à mesure qu'on avance ... le principe est plus important par sa potentialité que par sa taille ; c'est pourquoi ce qui, à l'origine, est petit devient à la fin énorme »*[27].

Ce que cherche à obtenir le Philosophe par-dessus tout, c'est la certitude. Tel est l'objectif premier de la science (au sens d'Aristote) : « En science, nous ne cherchons pas n'importe quelle connaissance, mais un savoir certain »[28]. Or, il existe une proportion inverse entre certitude et élévation. Plus l'objet d'étude est pointu, moins les conclusions à son sujet sont assurées.

> *« Aussi considérons-nous que l'acte scientifique le plus noble est celui qui porte sur l'objet le plus élevé, ou, du côté de la méthode, celui qui offre la plus grande certitude. La classification des sciences se fait donc selon l'élévation de*

[25] *Commentaire de la Métaphysique*, L. 1, l. 3, n° 55.
[26] Aristote, *Métaphysique*, L. I, ch. 2, 983a14.
[27] Aristote, *Traité du Ciel*, L. I, chap. 5, 271b9.
[28] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 1, n° 7.

> *l'objet ou selon la rigueur de la méthode. Mais cela varie beaucoup avec chacune : les unes, quoique plus certaines, ont un objet moins noble, tandis que c'est l'inverse pour d'autres ... Les premières sont nobles par leur valeur scientifique, alors que les secondes le sont par leur être substantiel »*[29].

C'est pourquoi, le point de départ de la philosophie, qui ne se veut aucunement le plus éminent, se doit, au contraire, d'être le plus général, le plus englobant, le plus immédiat et le plus banal, car ce sera aussi le plus certain. Nous devrons donc commencer par ce qui nous est chronologiquement le plus connu dans tous les cas : l'être sensible extérieur, c'est-à-dire l'être naturel.

> *« Notre connaissance progresse de façon innée du plus connu de nous vers le plus connu par nature … Le principe de notre connaissance vient donc des sensibles qui sont matériels et intelligibles en puissance »*[30].

Mais, si le choix du point de départ est aussi important, nous pourrions nous demander pourquoi ne pas débuter par l'objet artificiel, qui paraît être le plus connaissable pour l'homme, puisque celui-ci en est l'auteur et le maître ? La raison essentielle pour laquelle nous ne pouvons pas nous fonder sur lui, c'est qu'il n'est pas premier. L'être artificiel dépend dans sa réalisation du matériau naturel à partir duquel il est élaboré. L'artefact provient du travail sur la nature et il faut soigneusement connaître cette dernière avant de pouvoir bien fabriquer.

Pourtant, il est vrai, Aristote se sert souvent de l'analogie avec l'objet artificiel pour illustrer sa pensée sur l'être naturel, en raison, explique-t-il, d'une réelle filiation. À notre époque de sophistication technique envahissante, où l'expérience de la nature chez le citadin se réduit parfois aux platanes malades, aux pigeons dégénérés et aux rats contagieux, où ce même pigeon paraît bien insignifiant en comparaison de *l'Airbus* qui déchire son ciel quotidien, nous touchons peut-être là

---

[29] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. I, l. 1, n° 4.

[30] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 1, n° 7.

une des difficultés culturelles majeures pour comprendre la démarche d'Aristote et de ses devanciers. Une des raisons pour lesquelles la contemplation est abandonnée au profit de l'efficacité.

Ou bien, pourquoi ne pas commencer par le nombre et les mathématiques, qui semblent la science certaine par excellence et la rationalité la plus ancienne qui soit ? Déjà, la Bible affirme que Dieu « a tout disposé avec mesure, nombre et poids »[31]. Ce fut aussi l'option de Pythagore, inspirateur de Platon. Pour Galilée, l'Univers « est écrit dans la langue mathématique » [32] . Beaucoup de mathématiciens contemporains dûment médaillés sont pareillement persuadés que tout est nombre. Mais avec l'être mathématique, nous sommes de plain-pied dans l'élaboration intellectuelle et l'abstraction. Il n'est pas chronologiquement premier par rapport à l'expérience sensible. C'est encore plus vrai de l'idée platonicienne.

Ou encore, pourquoi ne pas étudier d'abord l'être humain lui-même qui paraît bien être véritablement ce qu'il y a de plus connaissable pour nous, puisque nous le sommes ? Cela ne fut-il pas le choix de Socrate et que l'on découvre chez nombre de modernes et de contemporains, de Descartes à Michel Henry ?

> *« En raison de l'opinion, répandue à son époque, qu'il ne pouvait y avoir de science du sensible, Socrate, qui fut le maître de Platon et disciple d'Archélaos, lui-même élève d'Anaxagore, ne voulut point scruter le monde de la nature, mais décida de ne s'intéresser qu'aux questions morales »[33].*

Il existe une vraie tentation de définir la philosophie comme "la science de l'homme". Depuis Heidegger, mais déjà avec Kant, la métaphysique est mise sous la gouverne de l'éthique, qui ne concerne que l'humain. Ajoutons qu'avec le développement de la civilisation occidentale, de l'urbanisation démesurée et de la technicité

---

[31] *Sagesse*, 11:20.

[32] Galilée, *L'Essayeur*, § 6.

[33] *Commentaire de la Métaphysique*, L. I, l. 10, n° 152.

omniprésente, l'idée de *nature* tend à disparaître au rythme des défoliants et des manipulations génétiques. Seule une série de catastrophes écologiques – fort probable, et d'ailleurs n'a-t-elle pas déjà commencé ? – pourrait nous sortir de notre sommeil dogmatique actuel. En attendant, l'homme paraît bien demeurer le dernier objet spéculatif, c'est-à-dire celui qui échappe encore au pouvoir de l'homme – du moins voudrions-nous maintenir ce principe pour ne plus sombrer dans les totalitarismes à charniers du XX^{e} siècle. Ricœur ou Levinas sont les deux grands exemples récents de cette tendance. La philosophie devrait savoir se suffire de l'éthique, et suivre les sciences positives pour tout le reste.

Mais il nous faut porter universellement notre considération sur tout le réel et ne pas l'enfermer dans les limites d'un seul de ses représentants, serait-il le plus noble, le plus accessible et évidemment, le plus passionnant pour nous. Déjà, Aristote reprochait à ses contemporains platoniciens de limiter l'étude de la question de l'âme au seul être humain, sans l'étendre à tout ce qui est susceptible d'animation, au risque de se priver de l'essentiel de cette notion.

> *« C'est qu'aujourd'hui, ceux qui parlent de l'âme et enquêtent à son sujet, ont l'air de faire porter leur examen sur la seule âme humaine. Or il faut bien se garder de laisser dans l'ombre la question suivante : est-ce que la définition de l'âme est unique et exprime l'animé, ou bien y a-t-il, de chaque âme, une définition différente, une pour le cheval, une pour le chien, une pour l'homme, une pour le dieu ? »*[34]

Ce sont donc bien les choses du monde extérieur, sous l'aspect où elles percutent d'abord notre sensibilité – donc les êtres sensibles – qui seront notre point d'accès à la philosophie. La connaissance la plus prochaine du débutant, la plus évidente, la plus certaine mais aussi la moins détaillée au commencement, c'est celle de la nature qui l'entoure, qu'il voit, qu'il respire, qu'il admire, et dont il se sait faire partie, particulièrement au cœur de cette Grèce antique et

[34] Aristote, *Traité de l'Âme, L.* I, chap. 1, 402b3.

méditerranéenne où l'Univers savait être fascinant, de jour comme de nuit, sur terre, sur mer et au sommet des montagnes.

Or, ce qui éveille les sens, c'est la perception du changement. Lorsque rien ne bouge, c'est un peu comme si l'on était pris de sommeil et que nos sens étaient au repos. On dit que le rhinocéros ne voit pas les objets immobiles mais ne se met en chasse que lorsqu'il perçoit un mouvement[35]. Je n'ai jamais testé personnellement cette thèse, mais elle illustre bien la fonction de la sensibilité : susciter une réaction face aux modifications de l'environnement. Autre expérience : posons notre main sur un radiateur qui nous paraît chaud (sans nous brûler) et laissons-la immobile quelque temps ; à la longue, nous ne percevons plus la chaleur, car elle est devenue familière.

Nos sens sont davantage alertés par les changements que par les états stables ; c'est pourquoi la première chose qui tombe sous le sens, c'est le mouvement qui vient le stimuler, et la mobilité des choses sera le premier objet d'étonnement philosophique. D'où vient que les choses deviennent autres sans cesser d'être ce qu'elles sont ? C'est la question de fond des *Leçons sur la nature*[36] d'Aristote. Voilà pourquoi ces leçons ouvrent le porche d'entrée de la sagesse humaine.

La conclusion qui précède pose une difficulté pour notre démarche, car elle induit en quelque sorte qu'aborder la métaphysique présuppose la connaissance de la physique. Or, c'est la vérité, mais nous ne pouvons pas reprendre ici toutes les démarches et raisonnements des sciences de la nature anciennes et contemporaines. Nous serons donc obligés de faire parfois marche arrière pour rappeler les principales conclusions de la *Physique* d'Aristote commentée par Thomas d'Aquin, car toutes les grandes notions métaphysiques comme la substance, l'acte, etc. ont une dette envers l'analyse du mouvement naturel.

---

[35] Sauf précision contraire, nous entendons par *mouvement* tout changement physique, et pas seulement le déplacement local.

[36] Autre nom pour *la Physique* d'Aristote. C'est la traduction exacte du titre donné par Aristote à cette œuvre : *Φυσικῆς ἀκροάσεως – Phusikès acroaséôs.*

Envoi

L'année 2023 célèbre le 700ème anniversaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin le 18 juillet 1323 ; l'année 2024 célèbre le 750ème anniversaire de sa mort le 7 mars 1274 ; l'année 2025 célèbre le 800ème anniversaire de sa naissance (la date exacte, même l'année, demeure toutefois incertaine). À cette occasion l'Église, et singulièrement l'ordre dominicain, a commandité la création d'un coffret majestueux destiné à enchâsser le crâne de Thomas d'Aquin, et organisé son ostension un peu partout en France et ailleurs, accompagnée de conférences, de concerts religieux et d'autres manifestations en l'honneur du *Docteur angélique*[37]. Notre ouvrage voudrait prendre place en marge de la splendeur de ces cérémonies officielles, comme une génuflexion à l'ombre de cet éclatant reliquaire du chef de Thomas[38].

[37] Thomas d'Aquin fut déclaré "Docteur de l'Église" par saint Pie V, en 1567, et surnommé "Docteur angélique" autant par la hauteur de son intelligence et la perfection de sa vie qui le rendaient proche d'un ange, que par la profondeur de sa doctrine sur les anges en maints endroits de son œuvre. On le qualifie aussi de "Docteur commun" ou encore de "Docteur des docteurs" en raison de l'universalité de sa pensée qui enrichit la lecture de tous les autres Pères et Docteurs de l'Église.

[38] Voir la photo de couverture.

2- LE SUJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

Le genre-sujet

Chaque discipline intellectuelle porte sur un domaine de considération bien précis. Les mathématiques regardent les nombres et les grandeurs, ainsi que leurs relations ; les beaux-arts, la beauté et la grâce des formes et des couleurs ; l'architecture, les techniques et les audaces de construction, etc. Si donc il existe une science nommée *Métaphysique*, le meilleur point de départ pour la découvrir serait sans doute d'en définir le sujet. Or, à plusieurs endroits, saint Thomas précise le domaine d'étude de la métaphysique ; nous retiendrons ce passage :

> *« La philosophie observe l'être en qualité d'être ; autrement dit, elle regarde l'être selon une notion universelle d'être, et non sous l'aspect de tel ou tel être quelconque, puisque l'être se dit en de multiples sens, et non en un seul. Si, néanmoins, cette multiplicité est une pure équivocité, qui ne renvoie à rien de commun, l'ensemble des êtres ne serait pas l'objet d'une seule science, car on ne saurait les rattacher sous une sorte de genre unique. Or, une science doit posséder ce genre unique. Mais à supposer que cette multiplicité contienne une communauté quelconque, alors tous les êtres pourront être réunis sous cette science »*[39].

---

[39] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XI, l. 3, n°2194 ; Aristote, *Métaphysique*, L. K, ch. 3, 1060b31-36. Précisons notre code référence des citations : La *Métaphysique* d'Aristote comprend 14 livres, notés de A à N (chiffres grecs) divisés en chapitres. Les citations sont référencées d'après l'édition "Bekker" généralement admise comme

Divisons ce texte en trois parties. La première dit la chose suivante : « La philosophie … regarde l'être selon une notion universelle d'être… » Toutes les sciences tendent à s'universaliser. Les mathématiques recherchent une logique absolue à l'origine de toutes ses branches, une sorte de *Métamathématique*. Les sciences humaines explorent les ponts qui les unissent les unes aux autres ainsi que les hiérarchies qui les structurent, jusqu'à songer à formuler une science universelle de l'homme (rêve de Freud). La physique théorique travaille sur une théorie globale qui pourrait faire la synthèse des deux directions actuelles, la *Relativité* et la *Mécanique quantique*. Les différentes disciplines biologiques tendent également à se rattacher à la *Génétique* ou à la théorie de *l'émergence* comme à une racine commune des sciences du vivant. Le mouvement d'universalisation et d'abstraction progressives des connaissances est un processus nécessaire à la perfection du savoir et à la satisfaction intellectuelle des savants.

C'est aussi le cas des disciplines philosophiques. Toutes les innombrables études d'Aristote sur les différentes formes de vies animales [40] et végétales sont l'objet de plusieurs synthèses intermédiaires jusqu'à l'élaboration finale d'une philosophie générale du vivant formulée dans son *Traité de l'âme*. Sa démarche est la même en politique où il étudie nombre de constitutions civiles de son temps avant de formuler une doctrine globale de la Cité dans son traité de *La*

---

norme. Ici : 1060b31 ; 1060 indique la page, b la seconde colonne et 31 la ligne. Le *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, de Thomas d'Aquin porte sur les 12 premiers livres du texte d'Aristote, notés de I à XII (chiffres romains) ; chacun est divisé en leçons, et chaque paragraphe d'une leçon est numéroté selon une numérotation reprise de l'édition Marietti. Il s'agit ici du paragraphe 2194 de la leçon 3 du livre XI du commentaire de Thomas d'Aquin. Sauf indication contraire, nous utilisons pour Aristote, les traductions des *Œuvres complètes*, éditées sous la direction de P. Pellegrin, (Flammarion, Paris, 2014). Les traductions des commentaires aristotéliciens de Thomas d'Aquin sont de notre fait ; les autres sont issues principalement des Éditions du Cerf mais aussi d'autres sources, référencées selon le code habituel. Nous signalons lorsque nous les avons parfois modifiées légèrement.

[40] Aristote aurait procédé en personne à la dissection et l'analyse de plus de six cents espèces d'animaux.

Politique. Saint Thomas s'exerça à quelque chose de comparable en recensant les commentaires des principaux Pères et Docteurs de l'Église sur les quatre Évangiles dans sa précieuse *Catena Aurea* ou *Chaîne d'Or,* pour servir sa pensée théologique fondamentale.

La philosophie, à force de s'interroger sur l'être naturel, sur l'être vivant, sur l'être politique, l'être mathématique, l'être stellaire, etc. en vient évidemment à la question de l'être en général, qui serait comme un point de ralliement entre tous et dont on pourrait élaborer une science universelle, celle de l'être sous le seul rapport où c'est un être ; tenter de répondre à la question « Qu'est-ce qu'être un être ? »

La formule « être en qualité d'être »[41] exprime donc bien le sujet de recherche de la métaphysique. Cette science se préoccupe de l'être, c'est-à-dire de chaque être et de tous les êtres, de tout ce qui existe, y compris ce qui existe dans la pensée. Elle le fait sous le strict point de vue où ce sont des êtres, c'est là son « genre-sujet ». C'est aussi son niveau d'élévation intellectuelle et la raison de sa grande difficulté.

Les différents sens de l'être

- *Univocité, équivocité et analogie*

Deuxième extrait de la citation de départ : « …Si, néanmoins, cette multiplicité est une pure équivocité, l'ensemble des êtres ne serait pas l'objet d'une seule science… » Si, en effet, il n'y avait aucun point commun entre l'être animal, l'être minéral, l'être stellaire, l'être politique, etc. alors, le terme *être* serait équivoque ; il aurait de nombreux sens et chacun d'eux signifierait quelque chose d'étranger aux autres. Comme la place Saint Marc et le marc de café sont deux homonymes n'ayant rien à voir ni à devoir l'un envers l'autre. Leur identité est due aux hasards de la construction des mots ; hasard qui bien sûr ne se reproduirait pas de la même façon dans une autre langue.

[41] Nous essayerons d'éviter l'expression disgracieuse mais répandue *être en tant qu'être.*

S'il en était ainsi du terme *être*, chaque type d'être représenterait un domaine d'étude *sui generis* et donnerait lieu à une science étanche, sans relation avec ses consœurs.

C'est ce que prétendent nombre de savants d'hier comme d'aujourd'hui. Déjà Pythagore, puis Platon avaient conçu un monde à part pour les êtres mathématiques, distinct autant de l'esprit humain que des réalités naturelles perceptibles ; de nos jours, des mathématiciens comme Alain Connes[42] ne pensent pas autrement. Mais Platon et Aristote sont allés plus loin et attribuèrent aussi l'être à de grandes qualités comme la justice, la beauté, etc. ainsi qu'à des relations comme la paternité ou l'égalité. Pour Platon, en effet, les idées de beau, de juste, d'égal existent réellement dans un monde séparé de notre univers matériel. Aristote, quant à lui, a poussé la réflexion jusqu'à attribuer l'être à dix classes générales de réalités, ses fameuses *Catégories :* substance, quantité, qualité, relation, action, passion, lieu, temps, position et avoir[43].

Il faut bien se représenter la portée de cette multiplicité des emplois du terme *être* ; elle suppose une perception très subtile des différentes formes d'êtres, qui est loin d'être donnée au premier regard. Les spécialistes se perdent encore en conjectures pour tenter de clarifier les fondements rationnels de la liste d'Aristote. Lorsqu'on parle de façon banale (y compris en philosophie) d'un être, on pense spontanément à une chose ou à une personne – un caillou, une fleur, un panda, Socrate… – quelque chose de distinct et de physiquement isolable du reste. Et encore, il n'est pas évident pour tout le monde qu'un caillou soit un être ; on imagine le plus souvent un être vivant, voire simplement un animal ou juste une personne humaine ; « Un seul être vous manque… »[44] Lamartine ne pensait certainement pas à une pierre derrière le mot *être*.

---

[42] J.P. Changeux, A. Connes, *Matière à pensée*, Odile Jacob Paris 2000.

[43] Aristote, *Catégories*, ch. 1 à 9.

[44] Alphonse de Lamartine, *Le Lac*, *Méditations poétiques,* 1820.

Il faut beaucoup de perspicacité et une longue réflexion pour reconnaître, comme le fait Aristote, un être dans le blanc de la neige ou d'une colombe, pour voir que ce blanc est un être de catégorie *qualité*, de même, voir dans l'action de pousser ou la passion d'être poussé, des êtres des catégories *action* et *passion*, ou encore dans la vertu de justice, un être d'une autre espèce de *qualité*, ou dans la rondeur d'un tonneau, un être relevant de la catégorie *quantité continue*. Les dix catégories d'Aristote sont avant tout dix façons d'être. « Les dix catégories ne se forment pas par addition à l'être … Immédiatement dès le début, l'être est ou bien substance, ou bien quantité, ou bien qualité »[45].

Beaucoup d'apprentis philosophes, rompus dès le début de leurs études à l'énumération des catégories et au principe rebattu que « l'être se dit de multiples façons », négligent très vite ces subtilités lorsqu'ils se mettent, pour entrer en métaphysique, à déclamer sur « l'Être » avec une majuscule et des trémolos dans la voix. Inconsciemment, ils n'envisagent alors que la substance. C'est d'ailleurs assez naturel : « Être se dit en un sens premier et des sens seconds. Énoncé simplement, il donne à entendre son sens premier »[46], c'est-à-dire la substance, comme nous le reverrons par la suite. Les sens seconds sont très vite oubliés.

C'est peut-être la raison de l'obscurité du débat entre « jugement d'existence » et « jugement de prédication », qui est un des chapitres obligés de la métaphysique néothomiste. On affirme qu'un jugement d'existence serait du genre « Socrate est » tandis qu'un jugement comme « Socrate est laid » serait un simple jugement de prédication, c'est-à-dire d'attribution du prédicat *laid* au sujet *Socrate*. Dans le premier cas, en effet, le verbe *être* signifierait une existence réelle – « Socrate existe », tandis que dans le second, ce verbe *est* n'aurait plus d'autre statut que celui d'auxiliaire, c'est-à-dire de copule associant l'attribut au sujet – la laideur à Socrate – mais sans que ce dernier *est* n'ait de signification propre ; il se réduirait à un simple connecteur grammatical.

---

[45] *Commentaire de la Métaphysique*, L. 8, l. 5, n° 1763.

[46] *Commentaire du Traité de l'Interprétation*, L. I, l. 5, n° 70. Ce sens premier est la substance, comme nous le verrons.

Dirons-nous qu'une telle analyse paraît un peu courte ? Un jugement dit de *prédication* comme « Socrate est laid » affirme en vérité la présence de la qualité *laid* dans le sujet *Socrate*. C'est un jugement d'inhérence, c'est-à-dire un jugement d'existence mais à la façon dont un accident existe, à savoir dans un sujet.

En effet, *accidere*, en latin, signifie *arriver à*. Le mot *accident* désigne donc tout ce qui arrive à la substance, sa couleur, son volume, mais aussi ses relations ou ses interactions avec d'autres substances, c'est pourquoi « l'être d'une caractéristique et de tout accident, c'est d'être inhérent à un sujet »[47]. Si Socrate existe, ce qui est présupposé puisqu'on parle de lui, alors sa laideur lui est inhérente, donc elle existe à titre d'accident.

En outre, entre existence et prédication, on mélange deux niveaux d'analyse d'une proposition. Soit on regarde cette proposition du point de vue de sa construction logique, et alors aussi bien « *Socrate est* » que « *Socrate est laid* » sont des prédications, c'est-à-dire des phrases attribuant une caractéristique à un sujet. Dans la première, on prédique le fait d'être au sujet Socrate et dans la seconde on lui prédique le fait d'être laid. Mais si l'on se penche sur le point de vue philosophique, c'est-à-dire la réalité des choses signifiées et non plus la construction des concepts, alors les deux propositions sont des jugements d'existence, car dans la première, on juge que Socrate existe, et l'on juge dans la seconde que la laideur existe en Socrate, qui est implicitement supposé exister.

Dans tous les cas, l'utilisation philosophique du verbe *être* est donc destinée à signifier une existence, qu'elle soit à la façon dont existe une substance, c'est-à-dire *en soi* comme nous l'avons vu, ou à la façon dont existe un accident, c'est-à-dire *en autre chose*. La notion de copule ne concerne que la grammaire, non la philosophie :

> *« En écrivant : "est" se prédique comme troisième adjoint, remarquons que dans une phrase, le verbe "est" est parfois prédiqué pour lui-même, comme "Socrate est". Nous ne*

[47] *Commentaire des Seconds Analytiques*, L. I, l. 2, n° 15.

> *voulons alors rien dire d'autre que l'existence de Socrate parmi les réalités de la nature. Mais parfois, nous ne l'attribuons pas en tant que tel, comme prédicat principal, mais adjoint à l'attribut essentiel pour l'associer au sujet, comme "Socrate est blanc". L'intention n'est plus d'assurer que Socrate existe dans la nature des choses, mais de lui attribuer la blancheur au moyen du verbe "est". Voilà pourquoi, dans de telles propositions, il est prédiqué à titre d'adjoint au prédicat principal. Et, si l'on parle de "troisième", ce n'est pas qu'il y ait un troisième prédicat, mais il s'agit d'un troisième vocable contenu dans l'énonciation pour former, en association avec le nom attribué, un seul prédicat. Ainsi, l'énonciation se divise en deux parties et non trois »*[48].

Par conséquent, le *vocable* regarde la grammaire, le *prédicat* la logique. Dans l'expression « Socrate est laid », nous avons trois vocables : le nom propre sujet grammatical *Socrate*, le verbe auxiliaire *est* et l'adjectif attribut du sujet *laid* ; mais nous avons deux termes logiques, un sujet logique *Socrate* et un prédicat logique : *être laid*. Le sens logique ou philosophique du verbe conjugué *est* se définit donc ainsi :

> *« "Est" pris isolément, signifie "être en acte" ; et c'est pourquoi il le fait en qualité de verbe »*[49].

« Être en acte », disons-le dès maintenant, mais nous y reviendrons, signifie exister effectivement et réellement, et non pas potentiellement ni virtuellement. Mais évidemment, l'être en acte d'une quantité est différent de celui d'une qualité ou d'une relation ; ce n'est pas la même chose d'être rond, d'être laid ou d'être père ; ce n'est pas le même être. En conséquence, pour revenir à notre problématique de départ, si en chaque occurrence, le sens du mot *être* est étranger aux autres, faudra-t-il élaborer au moins dix métaphysiques, une par catégorie d'Aristote ? Une par sens du terme *être* ?

---

[48] *Commentaire du Traité de l'Interprétation*, L. II, l. 2, n° 212.

[49] *Commentaire du Traité de l'Interprétation*, L. I, l. 5, n° 73.

Aristote pousse d'ailleurs cette multiplicité des sens à l'extrême, au-delà encore de ses catégories, en intégrant les différentes sortes de mouvements, de génération et de corruption, et même d'annihilation :

> *« Être se dit tantôt de ce qui est une substance réelle, tantôt de ce qui n'est qu'un accident de la substance, tantôt de ce qui tend à devenir une substance, tantôt des corruptions, des négations, des propriétés de la substance, tantôt de ce qui la fait ou la produit, tantôt de ce qui est dit en relation avec elle, ou enfin de ce qui constitue des négations de toutes ces modalités de l'être, ou des négations de l'être lui-même. C'est même en ce dernier sens que l'on peut dire du non-être qu'il est non-être. »*[50].

Alors, la question se repose dans toute son ampleur : si tous ces sens de l'être sont sans aucun lien les uns avec les autres, combien y aurait-il de sciences de l'être ? Ce sera sans doute beaucoup plus que dix. « On ne saurait les énumérer »[51] répond Thomas.

Troisième extrait du même texte de départ : « …Mais à supposer que cette multiplicité contienne une communauté quelconque, alors tous les êtres pourront être réunis sous cette science… » Pour tenter de définir cette communauté, Aristote rappelle la distinction logique entre terme *univoque* et terme *équivoque*, ou plutôt pour garder l'origine grecque de ces mots, entre *synonyme* et *homonyme*, qu'il avait développée au début des *Catégories* :

> *« Sont dits homonymes les objets dont le nom seul est commun, alors que l'énonciation correspondant à ce nom est différente … Sont dits synonymes les objets dont le nom est commun, et pour lesquels l'énonciation correspondant à ce nom est la même »*[52].

À l'évidence après ce que nous avons lu, *être* n'est pas un « objet synonyme ». Il n'est pas non plus homonyme en un sens absolu mais

---

[50] Aristote, *Métaphysique*, L. Γ, ch. 2, 1003b5.

[51] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XI, l. 1, n°2148.

[52] Aristote *Catégories*, ch. 1, 1a1-14.

tient un statut intermédiaire que la tradition des commentateurs d'Aristote appellera *analogue* ou *analogique*, c'est-à-dire homonyme puisqu'il a plusieurs sens, mais avec un sens pivot auquel se rapportent les autres et qui sert de point de convergence.

- *L'exemple du « sain »*

Il peut être, en effet, intéressant de réfléchir un moment à l'exemple phare d'Aristote à propos de la santé.

> *« En fait, être se dit, semble-t-il, dans le sens qu'on a indiqué, comme "médical" et "sain". Chacun d'eux se rapporte soit à la science médicale, soit à la santé. En effet, on appelle "médical" un discours ou un couteau parce que l'un est issu de la science médicale et que l'autre lui est utile. Une chose est dite saine, soit parce qu'elle signifie la santé, soit parce qu'elle la produit. Ainsi donc, l'être dans son ensemble aussi se dit de la même manière. En effet, c'est parce qu'elle est, au regard de l'être en tant qu'être, soit une affection, soit une manière d'être, soit une disposition, soit un mouvement, soit quelque autre chose de tel, qu'on appelle chacune de ces choses un être »*[53].

En effet, un organisme vivant est dit *sain*, écrit le Philosophe, lorsqu'il jouit d'un « équilibre entre ses humeurs »[54]. C'est là, la définition essentielle du terme *sain*. Mais bien entendu, lorsque nous disons que l'air est sain, ou qu'une alimentation est saine, ou encore que des urines sont saines, nous ne retenons pas cette définition à leur sujet. Parler d'équilibre entre les humeurs à propos de l'air, d'aliments ou d'urines n'a absolument aucun sens, car ni les uns ni les autres n'ont d'humeurs. Pourquoi, dès lors, vouloir utiliser un même terme

---

[53] Aristote, *Métaphysique*, L. K, ch. 3, 1060b36 – 1061a10. En écrivant « *… qu'on a indiqué* », Aristote renvoie au passage parallèle du livre Γ, ch. 2, 1003a35. Notons qu'il désigne ici par "être en tant qu'être" ce qu'il nommait là "substance".

[54] Aristote, *Physique*, L. VII, ch. 3, 246b4-7. *Cf.* aussi : *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 4, n° 1748 ; *Questions Disputées Des Vertus*, q. 5, a. 3, cor. ; *Somme contre les Gentils*, L. II, ch. 64, n° 3.

sain au lieu de choisir un vocabulaire plus approprié à chaque situation, selon la vieille règle de littérature française : “un mot pour chaque chose et une chose par mot” ?

Lorsque, en effet, nous qualifions l’air de *sain*, nous voulons dire qu’il est pur et non pollué, c’est-à-dire composé d’une proportion définie d’oxygène, d’hydrogène et d’azote avec quelques gaz rares, sans autres particules étrangères plus ou moins toxiques. Telle est la définition essentielle de l’air pur. Nous le disons en outre *sain* parce qu’étant pur, il respecte alors la santé de l’organisme vivant et peut même contribuer à la restaurer sous certains climats propices. Les habitants des actuelles mégalopoles sont particulièrement sensibles à cette qualité de l’air.

Tout consommable n’est pas bon ! Pour être un aliment sain, une substance doit remplir les conditions d’assimilation par l’organisme. Elle doit se laisser dissoudre par l’appareil digestif, reconstituer les calories brûlées par le corps dans l’effort, renforcer sa constitution et accompagner sa croissance, sans l’empoisonner ni même l’altérer par des excès de graisses ou d’autres ingrédients morbides. Le choix de l’alimentation et la lutte contre la “malbouffe” est aussi une préoccupation citadine récurrente et les diététiciens ont depuis longtemps défini les qualités essentielles d’un véritable aliment, son équilibre entre graisses, protéines, sucres, etc. C’est alors qu’on le dira sain.

Une urine trouble est signe de la présence de bactéries pathogènes dans l’organisme humain. En revanche, une urine limpide est naturelle. On la dit alors saine parce qu’elle n’est pas révélatrice d’infections. C’est pourquoi l’urine fait l’objet d’analyses approfondies dans les laboratoires pharmaceutiques.

Ainsi, au lieu de déclarer indistinctement *sains* l’air, l’aliment et l’urine, ne devrions-nous pas dire plutôt que l’air est pur, l’aliment comestible et l’urine limpide ? Nous exprimerions la même pensée mais de façon beaucoup plus appropriée et bannirions tout risque de confusion. Partant, plus de problème d’analogie !

Mais l’exemple est assez parlant en lui-même. La pureté d’un gaz n’est pas nécessairement saine, car certains gaz très purs peuvent être aussi très nocifs. Pur n’est donc pas identique à sain. De même, ni la

limpidité d'une sécrétion physiologique ni l'ingestion d'une nourriture quelconque ne sont, prises en elles-mêmes, nécessairement liées à la santé. De sorte que si, dans une recherche de clarté du vocabulaire, nous n'utilisions que les termes pur, comestible et limpide, rien n'indiquerait expressément le lien des réalités en question avec la santé d'un organisme. En déclarant l'air sain, je dis donc plus que si je le qualifiais simplement de pur ; j'ajoute que cette pureté respecte et entretient la vie, et de même pour les deux autres.

L'usage analogique du terme *sain* est donc un enrichissement de la signification, par rapport à une simple utilisation univoque. Lorsque je déclare l'air sain, je dis tout à la fois qu'il est pur et qu'il est favorable à la santé. J'ajoute à la définition de la pureté de l'air, de la comestibilité de l'aliment et de la limpidité de l'urine, une caractéristique supplémentaire qui relie ces natures à la santé du vivant. À titre de condition nécessaire (l'air), de cause instrumentale (l'aliment) ou de symptôme révélateur (l'urine). Il peut même arriver qu'un poison soit sain.

Mais il n'est nulle part question, dans ces trois circonstances, d'« équilibre interne des humeurs ». Si le terme *sain* pris en ce dernier sens, est bien la référence commune pour toutes les autres utilisations, il ne s'agit en aucun cas d'une notion commune de *sain* définissant l'essence de tout ce qu'on a déclaré sain. Cette notion première de sain, qui définit la nature même de la santé d'un organisme, ne se retrouve qu'à titre de propriété ou même d'accident contingent dans les autres éléments déclarés sains, mais aucunement dans leur essence, pour la raison exposée plus haut.

Le commun analogique est donc très différent du commun universel. Ce dernier est univoque, c'est-à-dire identique dans sa définition, quel que soit le sujet auquel on l'attribue. Le terme général *animal*, par exemple, reçoit la même signification : « substance vivante sensitive et désirante », qu'il soit prédiqué de l'homme, du chien ou du panda. Nous venons de le voir, ce n'est pas le cas du commun analogique. La notion commune dont il est alors question, c'est la

définition qui se prédique par essence du premier analogué[55], mais que l'on ne retrouve chez les autres qu'en dehors de leur définition, à titre de cause, d'effet, de propriété ou d'accident.

C'est pourquoi saint Thomas, après Aristote, écrit que le commun analogue est un commun à la fois en nature et en notion, alors que le commun universel ne l'est qu'en notion, car ce qui est commun par analogie, c'est non seulement un terme comme *sain* prédiqué avec différents sens selon qu'on l'attribue à l'air, l'aliment ou l'urine, mais c'est aussi une unique chose du monde extra-mental – dans l'exemple, l'organisme équilibré dans ses humeurs – à laquelle se rattachent toutes les autres réalités déclarées saines.

La communauté univoque est une communauté d'essence pour tous les sujets recevant l'attribut, tandis que la communauté analogique est essentielle pour le sujet qui reçoit le premier sens, et accidentelle pour les autres. Ce n'est surtout pas un commun univoque que l'on aurait dégradé à différents niveaux. L'air, par conséquent, est dit sain non pas "en qualité de sain" en un sens unique qui serait attribuable à tous les sujets en lien avec la santé, mais parce qu'il entretient et améliore cet équilibre organique qui est l'essence même de la santé. Il obtient ce résultat lorsqu'il est pur ; la pureté lui est donc attribuée par essence, la santé à titre d'accident.

- *Analogie de la notion d' « être »*

Ainsi en va-t-il de la notion analogique *d'être* : « Être se dit de multiples façons, mais relativement à une unité et à une seule nature »[56]. C'est cette unicité de nombre et de nature, plus que de notion, qui fait l'unité de la science métaphysique. Cette unicité à la fois physique et conceptuelle, point focal de l'analogie, c'est la substance : « L'être premier, qui n'est pas de telle ou telle manière particulière, mais

[55] C'est-à-dire du premier sens dont dépend la signification des autres.

[56] Aristote, *Métaphysique*, L. Γ, ch. 2, 1003a33. *Cf. Commentaire de la Métaphysique*, L. IV, l. 1, n° 535.

qui est simplement être, c'est la substance »[57].

Thomas n'entend pas attribuer au terme *être* une sorte d'hyper-sens préalable à sa distribution en catégories et qu'il appellerait transcendantal, comme le fera Duns Scot.

> *« Les dix catégories ne se forment pas par addition à l'être, comme des espèces qui résulteraient d'ajouts aux genres, mais cela même qui est être n'attend manifestement pas qu'on lui ajoute quoi que ce soit pour devenir qui, une substance, qui, une quantité, et qui, une qualité. Immédiatement dès le début, l'être est ou bien substance, ou bien quantité, ou bien qualité »[58].*

Le sens premier sans antériorité du mot *être* est donc celui de substance naturelle, c'est-à-dire d'*être par soi* (un panda est une substance naturelle, par exemple, un chêne, un caillou, etc., car tous ont une certaine autonomie d'existence, ce que signifie *par soi*) et c'est ainsi que l'enrichissement analogique du terme *être* se déploie en traversant chaque catégorie : il connote le lien particulier de chacune à l'être par soi. Chaque catégorie, outre son nom propre univoque et essentiel de substance, de qualité, de quantité, de relation, etc. peut aussi être dite *être* de façon analogique par sa relation à la substance. On dit qu'une qualité – rouge, par exemple – est *être* en fonction de sa relation avec l'être par soi qu'est la substance, comme on dit que l'air est sain en raison de sa relation à la santé de l'organisme humain.

En toute logique, Thomas identifie ensuite l'être en qualité d'être à la substance naturelle et reformule profondément le sujet de la métaphysique, sans en changer l'objet :

> *« La métaphysique considère l'être commun comme son sujet propre, et le divise en substance et neuf genres d'accidents. Mais il a été prouvé que la connaissance des accidents dépend de celle de la substance ; par conséquent, l'intention principale de notre science portera sur cette dernière. Or, connaître*

[57] Aristote, *Métaphysique*, L. Z, ch. 1, 1028a30.

[58] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 5, n° 1763.

> *quelque chose, c'est connaître ses principes et ses causes. L'objet de notre science sera donc d'établir les principes, causes et éléments des substances »*[59].

Tel est le rôle essentiel de la doctrine de l'analogie de l'être : servir de principe d'économie, de *Rasoir d'Occam* avant la lettre, si l'on peut dire, en permettant à la métaphysique de se centrer sur l'être par soi qu'est la substance, et négliger l'étude infinie des êtres accidentels qui ne serait pas utile à son objectif premier : « *Établir les principes, causes et éléments* » de l'être. La métaphysique de la substance sera éventuellement transposable plus tard aux accidents car elle couvre la quasi-totalité de leur définition. Ni Aristote, ni Thomas d'Aquin ne jugent utile de le faire si peu que ce soit, car ce n'est pas le but.

> *« En nous limitant à la substance, on obtient la connaissance de tout le reste* [à savoir tous les autres types d'êtres]*. C'est pourquoi d'une certaine façon, Aristote n'étudie que la substance, mais d'une autre, tout le reste également »*[60].

La physique, science de l'être en qualité d'être ?

Pourtant, la question se pose de la nécessité d'une science autre que la physique pour étudier l'être en qualité d'être,

> *« car si rien n'existe en dehors des sensibles, alors ces derniers sont les seuls êtres, et comme l'être est le sujet de la sagesse, cette discipline ne s'intéressera qu'aux réalités sensibles »*[61].

Comme le sujet de la physique est, en effet, l'être naturel en tant que sensible ou mobile (les deux sont convertibles)[62], si n'existent que

---

[59] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 1, n° 1682.

[60] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. 1, n° 1262.

[61] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XI, l. 2, n°2175.

[62] *Commentaire de la Physique*, L. III, l. 1, n° 275. « Après avoir établi les principes de la réalité naturelle et de la science physique, Aristote aborde le sujet même de cette science : l'être mobile dans son acception commune, qui est l'intention de cet ouvrage [*la Physique*] ».

des êtres sensibles, il revient exactement au même d'étudier "l'être sensible en qualité d'être sensible", "l'être sensible en qualité d'être", "l'être en qualité d'être sensible" et "l'être en qualité d'être".

Les premiers philosophes qu'Aristote nomme *Naturalistes* ne voyaient pas d'autre champ d'étude que l'être matériel changeant. Toute leur quête consistait à découvrir la nature du ou des principes premiers de ces êtres sensibles et mouvants qui se présentaient à eux.

> *« Les anciens n'imaginaient pas, en effet, qu'existât une substance en dehors des corps mobiles, dont traite le physicien. Aussi pensaient-ils qu'eux seuls envisageaient toute la nature, et par conséquent l'être ainsi que les principes premiers qui l'accompagnent »*[63].

Ces naturalistes comme Thalès ou Héraclite n'étaient certes pas des athées matérialistes. « Tout est plein de dieux ! » s'exclamait l'inventeur de la philosophie ; et le sage d'Éphèse, quant à lui, les voyaient même dans l'âtre de sa cuisine. Ce qu'ils n'imaginaient pas, c'est qu'on puisse aborder rationnellement la question de Dieu comme on le fait pour les réalités d'ici-bas. Dieu n'était pas pour eux objet de réflexion analytique mais regardait plutôt la religion traditionnelle. Ils ne voyaient pas Dieu ou les dieux comme des *substances*, c'est-à-dire des choses faites d'eau, de feu ou de quelque autre réalité physique sans rapport avec la divinité.

Cette position demeure inchangée aujourd'hui auprès de nombreux scientifiques comme Claude Allègre, par exemple. Il soutint que science et foi sont deux chemins parallèles également légitimes mais sans croisement, et qu'aucun d'eux n'a le droit de prétendre valider ni infirmer l'autre[64]. Notons que cela représentait un progrès intellectuel notable comparé au vieux positivisme scientiste qui insinuait que la science démontrait l'inexistence de Dieu ; positivisme qui régna jusque dans les années 1960. Même des savants chrétiens comme

---

[63] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IV, l. 5, n° 593.

[64] Claude Allègre, *Dieu face à la science*, Fayard, 1997, Paris.

Michel Delsol ne disaient pas autre chose[65]. Il n'est pas du tout évident, reconnaissons-le, que Dieu soit objet de science.

Mais depuis, nous assistons à la parution d'ouvrages qui s'attachent à démontrer scientifiquement (au sens actuel) l'existence de Dieu[66]. Ils ne manquent ni de panache ni de profondeur, mais force est de constater que les auteurs sont contraints de naviguer en permanence entre le langage scientifique et les explications philosophiques qui en découlent. La science sert de référence à leur raisonnement, sans doute, mais celui-ci n'est pas scientifique au sens où l'entendent les physiciens ; il n'emploie ni équations ni mesures de Dieu à titre de moyen terme. Même ainsi, Dieu n'est donc toujours pas objet de démonstration selon les méthodes scientifiques actuelles, pas plus qu'il ne l'était du temps des Naturalistes antiques du fait de leur méthodologie.

En conclusion, si elle veut ne pas s'identifier à la philosophie naturelle, « notre discipline devra donc établir s'il existe quelque chose de séparé des sensibles ou bien non »[67]. C'est la condition *a priori*, pour

---

[65] Michel Delsol, *Darwin, le hasard et Dieu*, Vrin, 2007, Paris.

[66] Voir notamment : Michel-Yves Bolloré, Olivier Bonnassies, *Dieu – La science – Les preuves*, ed. Tredaniel, 2021, Paris : « Pendant près de quatre siècles, de Copernic à Freud en passant par Galilée et Darwin, les découvertes scientifiques se sont accumulées de façon spectaculaire, donnant l'impression qu'il était possible d'expliquer l'Univers sans avoir besoin de recourir à un dieu créateur. Et c'est ainsi qu'au début du XX^{e} siècle, le matérialisme triomphait intellectuellement. De façon aussi imprévue qu'étonnante, le balancier de la science est reparti dans l'autre sens, avec une force incroyable. Les découvertes de la Relativité, de la mécanique quantique, de l'expansion de l'Univers, de sa mort thermique, du Big Bang, du réglage fin de l'Univers ou de la complexité du vivant, se sont succédées. Ces connaissances nouvelles sont venues dynamiter les certitudes ancrées dans l'esprit collectif du XX^{e} siècle, au point que l'on peut dire aujourd'hui que le matérialisme, qui n'a jamais été qu'une croyance comme une autre, est en passe de devenir une croyance irrationnelle ».

Cette évolution dans les années 1970-80 est bien symbolisée par les deux ouvrages de Christian Chabanis interrogeant des scientifiques de son temps : *Dieu existe-t-il ? Non répondent …* chez Fayard, Paris, 1973 et *Dieu existe-t-il ? Oui répondent …* même éditeur en 1985.

[67] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XI, l. 2, n°2175.

que la métaphysique puisse prétendre être une science distincte des autres disciplines et propriétaire d'un sujet propre que les autres n'abordent pas.

Encore cette conclusion n'est-elle pas suffisante. Il nous faut remarquer que tant que cette preuve n'est pas établie, il n'y a aucune raison d'avoir même un quelconque souci de métaphysique. La physique paraît suffire, nous l'avons vu. Pour éveiller l'aspiration à la métaphysique, il faudrait que cette preuve surgisse sans prévenir en conclusion de raisonnements purement naturels et invite à reconsidérer la perspective de départ de la physique.

Or, c'est précisément ce qui arrive. La physique telle qu'Aristote la conçoit, se concentre, en effet, sur l'existence d'êtres changeants, matériels, périssables, sensibles, bref d'êtres naturels, mais elle finit par parvenir à la certitude qu'existe un être immuable, immatériel, impérissable, imperceptible, bref d'un être non-naturel, à l'origine de la nature et qu'elle nomme *premier moteur*. C'est tout le paradoxe de cette discipline, qui atteint au terme du déroulement logique de ses raisonnements, un principe d'explication situé bien au-delà de sa sphère d'étude.

Le philosophe de la nature ne peut dès lors se satisfaire de la détermination uniquement négative de cet être, qualifié d'im-muable, d'im-matériel, d'im-périssable, d'im-perceptible, etc. Par-là, nous savons ce qu'il n'est pas, mais rien de ce qu'il pourrait être. Même le nom de *premier moteur* ne rejoint pas son essence, mais exprime une de ses propriétés, à savoir le fait de causer le mouvement d'êtres mobiles. Inévitablement, un esprit curieux de connaître la cause des choses – un véritable esprit philosophe selon Aristote – n'aura de cesse de chercher un chemin le conduisant à ce nouvel objectif : faire la connaissance de l'essence de cet être séparé de la matière et du mouvement. Ainsi naît « la science que nous cherchons », selon l'expression répétée d'Aristote[68], autrement dit le désir de métaphysique.

[68] Notamment aux livres A, B et K de la *Métaphysique*.

Peut-être cet appétit de connaître au moins quelque chose de Dieu par la seule raison s'est-il atrophié avec l'avènement de la théologie chrétienne. C'est un fait qu'aujourd'hui, entre les essais de *philosophie chrétienne* d'un côté, et de l'autre en réaction, la profession d'athéisme *a priori* des philosophes rationalistes, ce désir naturel s'est trouvé vidé de contenu. Il faudrait, pour qu'il renaisse, des philosophes neutres au départ vis-à-vis de la dimension surnaturelle, c'est-à-dire véritablement ni pour ni contre ; des esprits libres disposés à accueillir toute éventualité. Peut-être des penseurs issus d'une culture proche de l'ancien paganisme anté-chrétien ? Peut-être parmi la population scientifique, notamment parmi les biologistes comme le fut Aristote ? Ou des philosophes de grande droiture comme Bergson ?

Car l'expansion majestueuse de la théologie chrétienne prit très vite sous son aile la réflexion métaphysique, le désir naturel de connaître Dieu se trouvant magnifié par la Révélation. Le résultat est que beaucoup de thomistes contemporains ne savent plus démêler l'une de l'autre, et font de ce qu'ils appellent la philosophie chrétienne une science subordonnée à la théologie dont elle reçoit les principes, le sujet, la méthode et les finalités. Charge à elle de raisonner naturellement sans (trop) faire appel à la Révélation. L'exemple le plus flagrant fut Gilson[69] ; le plus récent, Humbrecht, vient de publier une *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin* où s'enlacent dans une folle valse à trois temps, Doctrine Sacrée, théologie et métaphysique[70].

On ne comprend plus l'origine de la métaphysique parce qu'on n'éprouve plus ce manque. Il nous faut donc revenir aux toutes premières racines qui ont fait germer le désir de « la science recherchée ». Maintenons tout de même, à l'encontre de nos propos

[69] Notamment Etienne Gilson, *Éléments de philosophie chrétienne*, éd. Petrus a Stella, Fontgombault, 2018.

[70] Thierry-Dominique Humbrecht, *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2023, pp. 37 à 39. 1er temps : métaphysique intégrée, 2ème temps : métaphysique constituée, 3ème temps : métaphysique manifestée.

pessimistes, que cette démarche demeure ouverte à toute personne de bonne volonté.

- *Preuve physique de l'existence d'un premier moteur*

La démonstration rationnelle de l'existence d'un premier moteur immobile cause du mouvement des êtres mobiles est la route centrale de la démarche des huit livres de la *Physique* d'Aristote. On peut même penser que c'est forts de cette découverte que les philosophes se sont alors interrogés sur une science qui engloberait à la fois les êtres séparés et les êtres naturels. D'où le nom de *Méta-physique* (*méta-* signifiant après-) qu'elle recevra des héritiers d'Aristote, lequel ignorait ce nom, mais parlait de *Sagesse*, de *Philosophie première* ou de *Théologie*.

Nous ne reviendrons pas sur cette démonstration que nous avons abordée ailleurs[71]. Rappelons sa formulation générale qui demanderait, évidemment, des explications :

- Tout être sujet de mouvement est mû par un être immobile ;
- Or tout être naturel est un être sujet de mouvement ;
- Donc tout être naturel est mû par un être immobile.

Le sujet de ce syllogisme, "l'être naturel", est traité dans les deux premiers livres de la *Physique* ; le moyen terme "être sujet de mouvements" fait l'objet des livres III à VI consacrés au mouvement, acte de l'être mobile ; enfin, les deux derniers livres établissent l'existence et certaines qualités du prédicat "être mû par un être immobile".

Qu'il nous suffise de retenir que c'est l'ensemble des huit livres qui constitue la preuve véritable, et non les seuls livres VII et/ou VIII. Insistons aussi sur le difficile livre VI dédié à l'unité de continuité du mouvement. Le mouvement n'est pas une suite d'états stables selon un nuage de points durant une succession d'instants. Une telle vision discrète du mouvement tenterait d'introduire l'infini en acte au sein du

[71] Guy-François Delaporte, *Physique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin*, Traduction, L'Harmattan, 2008, Paris, *Guide de lecture*, pp. 7 à 56.

fini. Admettons que pour des raisons de calcul, elle puisse avoir cours dans la physique actuelle, mais elle ruine la notion même de mouvement et partant la démonstration d'un premier moteur.

Ce raisonnement est donc loin d'être simpliste, et si l'on ne maîtrise pas l'ensemble des huit livres de la *Physique* d'Aristote, on ne comprend pas vraiment la première des célèbres cinq voies établissant l'existence de Dieu que Thomas d'Aquin énonce à l'orée de sa *Somme de théologie*[72]. Il est aisé de s'illusionner soi-même en croyant maîtriser cette démonstration alors qu'on n'en a au mieux qu'une opinion plus ou moins probable. C'est pourtant cette première voie que Thomas juge « la plus manifeste » ; on imagine volontiers le degré d'exigence philosophique demandé par les quatre autres.

Savoir que des êtres immatériels existent paraît donc un préalable en toute rigueur indispensable pour donner à l'expression *être en qualité d'être* sa pleine extension métaphysique.

> *« Il existe une science au-dessus de la physique. Une nature, autrement dit un être naturel ayant en soi le principe de son mouvement, n'est qu'un genre d'être universel ; tout être n'est pas de ce type, car on a déjà prouvé en Physique VII, qu'il existe un être immobile*[73] *» … « S'il existe quelque être immobile, éternel par conséquent, et séparable de la matière dans son être, un tel spécimen relève clairement d'une science théorique. L'étude d'un tel être n'est pourtant pas naturelle, car la physique examine certains types d'êtres, à savoir les réalités mobiles ; elle ne sera pas davantage mathématique, car cette science n'étudie pas les objets séparables selon l'être, mais seulement selon la raison. Cette étude doit donc incomber à une discipline autre que les deux premières, que sont la physique et les mathématiques »*[74]*.*

[72] *Somme de théologie*, Ia, q. 2, a. 3, co.

[73] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IV, l. 5, n° 593.

[74] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VI, l. 1, n° 1162.

Et c'est pourquoi ce ne sont pas pour de simples raisons pédagogiques que Thomas nous invite à nous appuyer sur la science physique pour pouvoir nous élever à la métaphysique, comme le soutiennent des métaphysiciens néothomistes tels que Wippel. Les conclusions du livre VII de la *Physique,* accompagnées de toute la démarche qui y conduit, sont un prérequis obligatoire à l'interrogation métaphysique au-delà des divers genres particuliers d'êtres naturels. En conclusion, nous comprenons que l'objet de la métaphysique n'est pas d'établir l'existence de Dieu, « car on a déjà prouvé en *Physique* VII, qu'il existe un être immobile », mais bien de chercher à savoir quelle est la nature de cet être immobile, son identité ; passer du *an sit* (existe-t-il ?) de la physique au *quid sit* (qui est-il ?) de la métaphysique.

Dieu sujet de la métaphysique ?

Mais dès lors, une nouvelle question surgit, qui remet en cause tout ce qui précède. Si véritablement l'intention finale du métaphysicien est de savoir qui est cet être séparé et immortel à la source de tout ce qui est dans l'Univers, pourquoi n'est-il pas le véritable sujet de la métaphysique ? Pourquoi saint Thomas a-t-il retenu l'être en qualité d'être, encore nommé *être commun*, et non pas Dieu ou la cause première ?

Dans le prohème[75] du *Commentaire de la Métaphysique*, en effet, Thomas énumère les trois thèmes de considération de cette discipline à partir des « trois façons d'être pleinement intelligible ». Il s'agit :

1- Des causes premières, car la cause est plus intelligible que l'effet,
2- Des notions les plus universelles, car elles sont les plus éloignées de la perception sensible,
3- Des réalités séparées de la matière, car l'intelligibilité est proportionnelle au détachement vis-à-vis de la matière.

[75] *Procœmium*, terme latin mais qui décalque le mot grec, a le sens d'avant-propos. Il a cependant reçu une forme technique évoluée en philosophie, et sa traduction littérale ne rend pas toute la richesse de l'intention.

Mais l'ensemble forme une seule science parce que ce sont les substances séparées de la matière[76] (3) qui sont les causes premières (1) les plus universelles (2) de l'être en général. Et il ajoute :

> *« Cette science, si elle possède trois domaines de considération, ne choisit pas n'importe lequel indifféremment pour son sujet, mais uniquement l'être commun lui-même »*[77].

Thomas est donc catégorique. Et pourtant, Aristote pourrait sembler dire le contraire, suivi en cela par son commentateur Averroès, lorsqu'il qualifie la métaphysique de science doublement divine :

> *« Seule la science dont nous parlons* [la métaphysique] *doit être, à un double titre, la plus divine : car une science divine est à la fois, celle que Dieu posséderait de préférence et celle qui traiterait des choses divines. Or la science dont nous parlons est seule à présenter, en fait, ce double caractère : d'une part, dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et, d'autre part, une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder »*[78].

Or, non seulement Thomas d'Aquin ne dément pas, mais il commente ainsi :

> *« C'est la science la plus divine qui est la plus honorable, comme Dieu est le plus noble des êtres. Or, la science dont il est question est parfaitement divine ; elle est donc noblissime. La mineure se prouve ainsi : une science est dite divine selon deux points de vue : 1°- Elle est la science que Dieu possède. 2°- Elle traite des réalités divines. Il est clair que notre science est la seule à posséder ces deux critères. Étudiant les causes premières et les principes, il lui faut traiter de Dieu, qui dans l'esprit de tout le monde, est la cause originelle des choses. Un tel savoir sur Dieu et les causes premières, en outre, Dieu le possède seul, ou du*

[76] Aristote parle simplement de « substance séparée ».

[77] *Commentaire de la Métaphysique*, Prohème.

[78] Aristote, *Métaphysique*, L. A, ch. 2, 983a9.

> *moins, le plus complètement. En vérité, il est l'unique à en avoir la parfaite maîtrise, mais on le dira cependant le plus parfait, si l'homme sait aussi l'acquérir à sa façon, c'est-à-dire sans le posséder, mais en le recevant de lui en partage »*[79].

Nous lisons bien, la sagesse, c'est-à-dire la métaphysique, est à la fois la science que Dieu possède et celle qui traite de Dieu. Elle a Dieu pour sujet connaissant et Dieu pour sujet de connaissance. C'est Dieu connaissant Dieu. Si l'on se permet de brûler les étapes, on dira que cela évoque irrésistiblement la conclusion de *Métaphysique* Λ[80] sur la nature de Dieu :

> *« L'Intelliger suprême s'intellige donc lui-même, puisqu'il est ce qu'il y a de plus excellent, et son intellection est intellection de l'intellection »*[81].

En Dieu, à qui revient de droit la pleine possession de la métaphysique, le sujet de cette science n'est donc pas l'être commun, mais bien Dieu lui-même. De droit, Dieu est le sujet par soi de la métaphysique. Pourquoi, dès lors, Thomas d'Aquin et Aristote en ont-ils jugé autrement ? Ne serait-ce pas, suggère Aristote, la conséquence logique de la faiblesse de l'intelligence humaine ? *Pour nous*, l'essence de Dieu est inaccessible. Le Philosophe n'hésite pas à écrire, en effet :

> *« Peut-être aussi la présente difficulté prend-elle sa source non dans les choses, mais en nous-mêmes. Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes »*[82].

Et le commentaire de Thomas est beaucoup plus radical, n'hésitant pas à évoquer la hiérarchie dionysienne des substances intellectuelles :

---

[79] *Commentaire de la Métaphysique*, L. I, l. 3, n°64.

[80] Λ est le chiffre 12 en grec. Le livre Λ (lambda) est le douzième livre de la *Métaphysique* d'Aristote qui en compte 14, et le dernier que Thomas ait commenté.

[81] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 9, 1074b34.

[82] Aristote, *Métaphysique, L.* α, ch. 1, 993b7.

> *« Comme l'âme humaine est la dernière dans la hiérarchie des substances intelligentes, elle a peu de part au pouvoir intellectuel ; comme par ailleurs, elle est de sa nature acte d'un corps, même si sa capacité d'intelligence n'est pas l'acte d'un organe corporel, elle est néanmoins, de son état, tournée vers la vérité des corps et des sensibles. Ces derniers sont moins connaissables par nature, du fait de leur matérialité, mais peuvent cependant se faire connaître par abstraction des caractères sensibles contenus dans la représentation imaginative. C'est ce mode de connaissance qui convient à la nature de l'âme humaine, parce qu'elle est forme d'un corps ; or ce qui est naturel demeure ; il serait donc impossible à l'âme humaine unie à un tel corps, de connaître la vérité des choses sans pouvoir les abstraire de la représentation, pour les élever à l'intelligence. Elle ne peut cependant en aucune façon s'élever de cette manière à la connaissance de l'identité des substances immatérielles, qui sont sans proportion avec les substances sensibles. Il est donc impossible à l'âme humaine, tant qu'elle demeure unie au corps, d'appréhender les substances séparées et connaître leur essence »*[83].

L'inaccessibilité de l'intelligence humaine aux essences séparées est un thème constant aussi bien chez Aristote que chez Thomas d'Aquin. À tel point qu'il en devient un principe méthodologique de la philosophie : s'élever des choses les plus connues de nous aux plus connaissables en soi. L'être commun, par conséquent, étant ce qu'il y a de plus connu pour nous, devient sujet de la métaphysique… faute de mieux ! À cause de notre faiblesse intellectuelle. Si Dieu demeure le sujet le plus connaissable *en soi*, l'être commun devient le sujet le plus connaissable *pour nous*.

L'être commun est premier pour nous. Il représente la notion la plus générale que l'on puisse concevoir de quoi que ce soit. « Ce sont l'être et les notions qui l'accompagnent, comme l'un et le multiple, ou la

[83] *Commentaire de la Métaphysique*, L. II, l. 1, n°285.

puissance et l'acte »[84]. La problématique générale de la *Métaphysique* d'Aristote sera donc de savoir comment passer de la notion d'être commun à celle de Dieu, c'est-à-dire du sujet le plus connaissable pour nous au sujet le plus connaissable en soi, en tenant compte du fait que notre condition humaine pâtit de sa défaillance originelle et laissera à jamais un sentiment d'inachèvement. L'oubli par l'homme de la faiblesse native de son intelligence pourrait lui laisser croire à la possibilité de maîtriser la sagesse. Il n'en est rien. Revenons en effet sur les paroles de Thomas d'Aquin :

> *« En vérité, Dieu est l'unique à en avoir la parfaite maîtrise, mais on dira cependant ce savoir le plus parfait, si l'homme sait aussi l'acquérir à sa façon, c'est-à-dire sans le posséder, mais en le recevant de lui en partage ».*

La façon humaine d'approfondir la sagesse, c'est de la recevoir de Dieu en partage, sans jamais pouvoir la posséder pleinement. L'intelligence commence modestement par étudier la substance en qualité de substance avec le sujet le plus approprié à sa faiblesse : la substance naturelle.

Le sujet de la métaphysique est donc bien *l'être en qualité d'être* ou *l'être commun*, finalement épuré, grâce à l'analogie de la notion d'*être*, en *substance en qualité de substance* et d'abord, la substance naturelle. C'est bien de lui, c'est bien d'elle que le philosophe va rechercher les principes et les causes premières. Il ne le fait pas, comme dans les autres sciences, dans le but de résoudre la connaissance de l'être naturel par un retour de la connaissance de la cause première vers celle de l'effet dernier, car d'une part, ce n'est pas ce qu'il cherche et d'autre part, un tel retour ne pourrait s'opérer qu'après avoir saisi l'essence de la cause première, ce qui, en l'espèce, est impossible, nous l'avons vu. Il entreprend donc cette ascension pour le seul désir d'entrevoir ce que pourrait être cette cause première ; pour entrevoir ce que pourrait être *Dieu*. Telle est la démarche du métaphysicien.

---

[84] *Commentaire de la Métaphysique*, L. II, l. 1, n°285, Med.

Jugement de séparation

- *Reste un gros morceau…*

Mais certains néothomistes ont voulu traiter la question du sujet de la métaphysique avec un regard très différent. Ils ont approfondi ce que Thomas d'Aquin nomme « jugement de séparation propre à la métaphysique »[85]. Citons L. B. Geiger[86], R.W. Schmidt[87], et surtout à de multiples reprises, J. F. Wippel[88].

Les motifs de cette différence d'approche sont variés. Peut-être, tout d'abord, est-ce un désir de se concentrer sur l'important des études philosophiques en vue de la théologie, c'est-à-dire commencer d'emblée la formation philosophique avec la métaphysique, laissant aux autres disciplines comme la philosophie de la nature[89] ou la logique aristotéliciennes, un intérêt historique certain mais avec une perte d'actualité évidente à leurs yeux devant les développements de la science physique moderne et de la logique mathématique. Peut-être aussi est-ce l'attrait de l'originalité en exploitant une œuvre méconnue de saint Thomas : le *Commentaire du Traité du De Trinitate de Boèce*, œuvre de début, volontairement inachevée au profit de la *Somme contre les Gentils* (suggèrent les spécialistes), mais œuvre d'un très grand intérêt méthodologique et qui mérite qu'on s'y attarde.

---

[85] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 3, cor. fin.

[86] L. B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas,* Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris, Vrin, 1947, n° 31.

[87] R. W. Schmidt, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, Revue philosophique de Louvain, 1960.

[88] J. F. Wippel, *Metaphysics and separatio according to Thomas Aquinas*, The review of metaphysics, 1978, repris dans *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The catholic university of America presse 1984 ; *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, The Catholic university of America presse, 2000 ; *The Cambridge Companion to Aquinas*, ch. 4, Metaphysics, 2010.

[89] Autre nom de la *Physique* d'Aristote.

Nos auteurs y lisent, en effet, deux passages qui leur semblent à première vue difficiles à concilier. Tout d'abord, « Le premier genre de choses que l'intellect abstrait des représentations sensibles, sont les premières connues de nous, comme l'être et l'un »[90]. *Ens primo cadit in intellectu !* – L'être tombe en premier dans l'intelligence ! Principe génétique de la connaissance maintes fois répété par Thomas d'Aquin qui le reprit d'Avicenne.

Le second passage, central dans l'œuvre considérée, est le suivant :

> *« Certains objets de spéculations dépendent de la matière dans leur être, car ils ne peuvent exister sans … D'autres ne dépendent pas de la matière dans leur être, parce qu'ils peuvent se trouver sans la matière, soit qu'ils n'existent jamais dans la matière, comme Dieu et les anges, soit qu'ils existent dans la matière pour certaines choses et non pour d'autres, comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte, l'unité et la multiplicité, et autres choses semblables*[91] *» … « Or, la théologie philosophique* [c'est-à-dire la métaphysique] *traite des choses séparées de la matière de la deuxième manière en tant que sujets »*[92]*.*

Leur difficulté est la suivante : l'être premier connu, tel qu'il vient à l'esprit à travers l'expérience, ne s'élève jamais au-delà de la substance sensible sujette d'accidents, donc jamais au-delà de l'être matériel. « Rien n'est dans l'intellect qui ne fut d'abord dans la sensation »[93]. L'être premier conçu ou l'être qui tombe en premier dans l'appréhension de l'intellect n'est autre que la perception très confuse d'une identité matérielle[94]. Il ne peut donc pas être, pour eux, l'être

---

[90] *Commentaire du De Trinitate*, pars 1 q. 1 a. 3, ad 3.

[91] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 1, cor. § 3. *Cf.* également : Aristote, *Métaphysique*, L. E, ch. 1, 1026a14 ; *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 1, n° 2 ; *Commentaire du Traité de l'âme*, L. I, l. 2, n° 28.

[92] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 4, cor. § 4.

[93] *Q. D. De Veritate*, q. 2 a. 3 ad. 19.

[94] J. F. Wippel, *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, p. 44: « This notion of

formellement sujet de la métaphysique. L'être premier tombé dans l'intelligence ne fait plus partie à proprement parler de la métaphysique, car il n'est pas le même être que l'être en qualité d'être, sujet immatériel authentique de la métaphysique d'après ce qu'ils lisent chez Thomas d'Aquin.

Il faut parvenir à une notion d'« être en qualité d'être » qui dépasse la seule substance matérielle, pour englober les êtres séparés de la matière, soit que jamais ils n'existent en elle, comme Dieu ou l'ange, soit qu'ils existent parfois en elle et parfois non, comme la substance, l'acte, l'un, etc. La méthode idoine pour cela, disent-ils, saint Thomas la nomme « jugement de séparation ».

Il est impossible, en effet, de vouloir par simple abstraction, tirer d'un être matériel l'immatérialité réelle de l'être, puisqu'elle n'y est pas. La saisie de l'immatériel ne se fait pas par distillations infiniment répétées de l'être matériel grâce à des abstractions successives[95]. En raison de son point de départ dans la représentation sensible, l'abstraction, si épurée soit-elle, ne peut pas parvenir à un être qui soit tout à fait détaché de la matérialité. Elle ne peut nous conduire à la saisie de l'être en qualité d'être. Une telle notion d'être acquise par abstraction, serait univoque et donc ni analogique, ni transcendantale pour servir de sujet à la science de l'être en qualité d'être[96].

---

being [a primitive or premetaphysical understanding of being] is based on our original experience of material and changing beings. While its content is complex – "that which is" – this notion has not yet been freed from restriction to matter and motion. Hence, it cannot be identified with our understanding of being as being – the subject of metaphysics. ». Également R.W. Schmidt, *L'emploi de la séparation en métaphysique.* pp. 377-378 : « Notre premier concept de l'être n'est pas le concept métaphysique … On connaît l'être, mais pas encore sous la formalité propre "en tant qu'être" par laquelle le sujet de la métaphysique se distingue de celui de toute autre science … L'être est conçu toujours d'abord à l'égard d'une chose actuellement présentée par les sens ».

[95] L.B. Geiger, *Abstraction et séparation*, p. 23.

[96] J.F. Wippel, *Metaphysics and separatio*, The review of Metaphysics, Vol. 31, n° 3, 1978, p. 444.

La métaphysique s'occupe des êtres réels. L'immatérialité qu'elle affirme est celle de l'être. Or, rappelons ce qu'écrit Thomas à l'aide d'un lieu parallèle :

> *« La séparation de l'être d'avec la matière et le mouvement peut se présenter de deux façons. D'une première de sorte que la spécificité de la chose dite séparée est telle qu'elle ne peut en aucun cas supporter la matière et le mouvement, comme Dieu et les anges sont dits séparés de la matière et du mouvement. D'une seconde façon, de sorte qu'il n'est pas de la spécificité de la chose qu'elle soit dans la matière et le mouvement, bien que parfois, on la trouve dans la matière et le mouvement. Ainsi en est-il de l'être, de la substance, de la puissance et de l'acte ; ils sont séparés de la matière et du mouvement parce que selon l'être, ils ne dépendent pas de la matière et du mouvement. »*[97]

Se réclamant de ce texte de Thomas d'Aquin, Wippel divise donc l'être immatériel entre ce qu'il appelle l'être « positivement immatériel », comme Dieu ou l'ange, qui ne peut en aucun cas exister dans la matière, et l'être « négativement ou indifféremment immatériel », comme la substance, l'un, l'acte ou l'être, qui peut exister ou ne pas exister dans la matière[98]. Nous avons aussi vu que le sujet de la métaphysique est formé par ce second type – l'être négativement ou indifféremment immatériel – et non le premier, car redisons-le après Thomas, Dieu n'est pas sujet de la métaphysique à taille humaine.

Ceci nous conduit au sens profond de la *separatio*, concluent-ils. L'intelligence doit concevoir que l'être métaphysique transcende les

---

[97] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 4, cor. § 4.

[98] J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 44: « We have seen him [Thomas Aquinas] subdividing this kind of object into what we have called the positively immaterial (which cannot exist in matter) and the negatively or neutrally immaterial (which may or may not exist in matter). *Cf.* aussi L. B. Geiger, *Abstraction et séparation*, p. 26 : « Il importe donc de bien distinguer la connaissance, et notamment la connaissance négative des réalités immatérielles dont la raison exclut positivement la matière, et la *separatio* ou jugement négatif relatif, qui dégage l'être, objet de la métaphysique à la fois de l'ordre matériel et de l'ordre immatériel ».

modes d'être matériel et immatériel et reste ouvert aux deux. Pour saisir l'être formellement en qualité d'être, il faut que l'intelligence ne le confonde ni avec l'être matériel comme matériel, ni avec l'être immatériel comme immatériel[99]. L'être en qualité d'être doit être universellement attribuable à l'être immatériel comme à l'être matériel.

Il est, par conséquent, de la raison de l'être de n'être ni immatériel, sans quoi il n'y aurait pas d'être matériel, ni matériel, sinon il ne pourrait y avoir d'êtres immatériels. L'être comme tel, ils le disent « transcendantal », c'est-à-dire libéré des limites de quelque genre d'être que ce soit. Néanmoins, ces auteurs n'ignorent pas la part essentielle qu'Aristote donne à l'étude de la substance naturelle en métaphysique. Ils soutiennent donc que leur conception permet d'ouvrir la métaphysique à l'être matériel[100]. Le Philosophe, en effet, après avoir longuement développé une vision générale de la substance dans le livre Z de sa *Métaphysique*, veut, à titre de conclusion, « revenir aux substances sur lesquelles il y a accord, qui sont les substances sensibles »[101]. Mais nous devons, précisent-ils, étudier cette substance sensible en métaphysicien, non pas du fait de sa matérialité ni de sa mobilité, mais simplement parce que c'est un être. Ainsi considérée, elle supporterait l'immatérialité négative ou neutre, qui est sujet de la métaphysique[102].

---

[99] Voir L. B. Geiger, *Abstraction et séparation*, p. 22.

[100] R.W. Schmidt, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, p. 27 : « Ouvrir la métaphysique de l'être sur l'immatériel sans la fermer à l'être matériel, dont notre expérience est faite, n'est-ce pas la préoccupation majeure d'Aristote ? » *Cf.* également J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 55 : « Thomas observes while commenting on Bk VI, c. 1 of the *Metaphysics* that even sensible things can be studied insofar as they are beings. That is to say, even sensible things can be studied in metaphysics, but only insofar as they are being, not insofar as they are mobile ».

[101] Aristote, *Métaphysique*, L. H, ch. 1, 1024a24.

[102] J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, p. 60: « According to Thomas himself, it is quite possible for us to study material being in metaphysics, not insofar as it is material or mobile, however, but simply insofar as it is being. When it is so viewed it enjoys the negative or neutral kind of immateriality Thomas associates with the subject of metaphysics ».

- *…Qui ne passe pas*

Existe-t-il donc comme ces auteurs le pensent, un transcendantal « être en tant qu'être » qui soit valide aussi bien pour l'être séparé que pour l'être naturel ? Ne sont-ils pas, ce faisant, à la recherche d'un universel prédicable inchangé en toutes circonstances ? une notion d'être univoque ?

Reprenons les termes de Thomas, car ils méritent un développement : « D'autres [objets] ne dépendent pas de la matière dans leur être, parce qu'ils peuvent se trouver sans la matière, … Ils existent dans la matière pour certaines choses et non pour d'autres, comme la substance, la qualité, la puissance et l'acte, l'unité et la multiplicité, et autres choses semblables ».

Il y a sans doute plusieurs interprétations possibles de ce passage. Considérer une réalité matérielle en la séparant de la matière peut parfaitement s'entendre dans une première approche d'ordre dialectique[103]. C'est d'ailleurs ce qu'écrit Thomas dans le *De Trinitate* :

[103] Dans son usage aristotélicien, le terme *dialectique* possède un et même plusieurs sens très différents de l'usage moderne. Ce que nous appelons *dialectique d'Aristote* est l'art de raisonner sur des sujets généraux et spéculatifs avec des arguments probables faute de posséder des arguments démonstratifs, ou encore en préparation d'une argumentation scientifique. Aristote se livre à de nombreux exercices de pratique dialectique lorsqu'il veut, par exemple, préciser les principes du mouvement, ou la définition de l'infini ou du lieu. C'est dans son ouvrage *Topiques*, suivi des *Réfutations sophistiques*, qu'il expose sa conception de la dialectique. Notons cependant un risque de confusion avec ce que nous entendons par *logique* en français. En général, les logiciens contemporains opposent la logique à la dialectique, réservant la première à ce qui est certain. La logique est pour eux la science de la proposition et de la démonstration. Il n'en va pas de même pour Aristote et Saint Thomas. Pour eux, au contraire, *logique* signifie ce que nous nommons *dialectique*, et s'oppose à *analytique* ou *scientifique*, dont la doctrine est exprimée dans les 4 premiers livres de l'*Organon* d'Aristote, à savoir les *Catégories*, le *Traité de l'Interprétation* et les *Premiers* et *Seconds Analytiques*. En résumé, nous appelons donc aujourd'hui *logique* ce qu'Aristote et saint Thomas appellent *scientifique* ou *analytique*, et nous appelons *dialectique* ce qu'ils appellent *logique*.

> *« Comme cet être matériel d'où est pris le genre, possède en lui matière et forme, le dialecticien considère le genre uniquement du point de vue de ce qui est formel en lui »*[104].

Aristote exprime ailleurs une même doctrine au sujet de la définition des réalités naturelles :

> *« Le naturaliste et le dialecticien définissent différemment les passions … L'un rend compte de la matière, et l'autre, de la forme ou de la raison, car la notion est la forme de la chose »*[105].

Même si cette première façon de faire reste imparfaite, la dialectique n'en demeure pas moins un procédé fort utile et largement pratiqué par Aristote. Thomas d'Aquin ne soutient-il pas que le vaste et difficile livre Z de la *Métaphysique* d'Aristote est dialectique de part en part !

> *« Beaucoup de choses ont été dites lors de l'étude logique*[106] *des substances* [livre Z] *; il faut désormais raisonner en appliquant ces conclusions logiques aux êtres naturels réels* [Livre H] *»*[107].

Les deux savoirs – dialectique et métaphysique – portent, en effet, sur le même sujet matériel : les êtres en général ; pour la dialectique, toutefois, en tant que ces êtres sont donnés dans une notion, alors que pour la métaphysique, c'est en tant qu'ils sont donnés dans l'existence. C'est pourquoi l'affinité entre ces disciplines est grande, mais grand également le risque de les confondre[108]. Un jugement dialectique de séparation est donc tout à fait envisageable au niveau conceptuel, mais il demeure incomplet et tout indique que ce n'est pas celui que les auteurs cités ont voulu retenir. De toutes les

---

[104] *Commentaire du De Trinitate*, q. 4, a2, cor. § 5.

[105] Aristote, *Traité de l'âme*, ch. 1, 403a28-b3.

[106] Il faut entendre ici *logique* au sens de *dialectique* (cf. note 103 ci-dessus).

[107] *Commentaire de la Métaphysique*, L. 8, l. 1, n° 1681.

[108] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IV, l. 4, n° 572-573.

manières, ce ne serait pas un jugement métaphysique, car ce dernier s'attache aux choses et non aux notions.

Une deuxième approche reposerait sur la polysémie de l'appellation « transcendantal ». Concevoir un être en qualité d'être potentiellement aussi bien immatériel que matériel et indifférent à l'un et à l'autre état parce qu'il les transcenderait, s'apparenterait fort à la vision scotiste d'un être indifféremment fini ou infini. Il s'agirait comme chez le franciscain, d'une notion dotée d'un fonds univoque préalable à sa distribution analogique .

Or, rien n'est plus contraire à la pensée de saint Thomas, et ceci pour deux raisons. Tout d'abord, parce que ce n'est pas la conception thomiste de l'analogie telle que remémorée tout à l'heure : il n'y a pas de transcendantal qui aurait un sens préalable à celui du premier analogué, car rappelons : « Être est dit selon l'antérieur et le postérieur ; aussi, lorsqu'il est employé simplement, on l'entendra de ce qu'il dit en premier [c'est-à-dire la substance naturelle] »[109].

Si, en effet, l'être métaphysique était dit transcendantal parce qu'il avait été libéré des limites de n'importe quelle sorte d'être, y compris matériel et mobile[110], comment cette conception s'appliquerait-elle à une quantité quelconque, dont l'être même est d'être séparable de la matière selon la notion, certes, mais inséparable selon l'être, aux dires de saint Thomas dans le *De Trinitate*[111] *?* Comment s'appliquerait-elle au temps, dont l'être même est d'être mesure du mouvement ? Comment un tel jugement d'immatérialité pourrait-il s'appliquer au mouvement et à la matière, qui, étant des êtres, font aussi partie du sujet de la métaphysique. « Le métaphysicien considère également les êtres particuliers … selon qu'ils participent à la notion commune d'être, c'est pourquoi il se penche aussi sur la matière et le mouvement » [112].

---

[109] *Commentaire du Traité de l'Interprétation*, L. I, l. 5, n° 70.

[110] J.F. Wippel, *Metaphysics and separatio according to Thomas Aquinas*, p. 470.

[111] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 1, cor. § 3.

[112] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 6.

Un jugement de séparation qui séparerait dans l'être ce qui est inséparable, qui séparerait, en l'occurrence, la matérialité de l'être matériel pour le rendre métaphysiquement immatériel (même limité à "négativement" immatériel), serait un jugement faux, car « certains objets de spéculation… », c'est-à-dire précisément ces êtres naturels sur lesquels se penche aussi la métaphysique, « …dépendent de la matière selon l'être [*esse*], car ils ne peuvent être [*esse*] que dans la matière »[113].

Ensuite, seconde raison, parce que si l'être était indifféremment matériel ou immatériel, être l'un ou l'autre deviendrait comme accidentel et contingent, car ce qui peut être peut tout aussi bien ne pas être. Un même être, s'il est immatériel actuellement, pourrait-il dès lors devenir matériel par la suite ou dans d'autres circonstances ? Et inversement ?

Pour Aristote comme pour saint Thomas, il n'y a pas de genre commun entre l'être corruptible (donc matériel) et l'être incorruptible (donc immatériel). C'est l'objet du chapitre 10 du livre I de la *Métaphysique* d'Aristote[114]. Ce texte est crucial. Si être corruptible (donc matériel) était contingent à l'objet à qui on l'attribue, alors, celui-ci pourrait ne plus l'être et se muter en incorruptible ; parallèlement, si être incorruptible était contingent, alors l'objet incorruptible pourrait ne plus l'être et se muter en corruptible. Mais un être qui peut se corrompre ne peut pas être dit incorruptible et celui qui ne peut se corrompre ne peut être dit corruptible.

Si en effet, un être incorruptible devenait corruptible, c'est qu'il n'était pas incorruptible ! et de même l'être corruptible, s'il devenait incorruptible, c'est qu'il n'était pas corruptible. Et « une seule et même chose sera à la fois corruptible et incorruptible »[115]. Il est donc de l'essence même de l'être incorruptible d'être incorruptible et de ne jamais pouvoir être corruptible, et de l'essence même de l'être corruptible d'être corruptible et de ne jamais pouvoir être incorruptible.

---

[113] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 1, cor. § 3.

[114] Aristote, *Métaphysique*, L. I, ch. 10, 1058b27 - 1059a17.

[115] Aristote, *Métaphysique*, L. I, ch. 10,1059a4.

Il n'y a pas de place pour un être tiers, pouvant être corruptible ou incorruptible, autrement dit « négativement ou indifféremment » incorruptible, car ce serait contradictoire dans les termes.

Ainsi en va-t-il de l'être immatériel et de l'être matériel. Il n'y a pas de genre commun entre eux, donc pas de communication possible, donc pas d'être tiers potentiellement immatériel ou matériel. Pas d'*esse commune* indistinctement applicable à l'être matériel et à l'être immatériel. Une telle position serait tout à fait incompatible avec la teneur de la pensée de Thomas d'Aquin. Relisons comment Thomas utilise ce livre I de la *Métaphysique* d'Aristote dans le *De Trinitate :*

> *« Le logicien constate en toutes choses cette matière d'où il forme le genre ; il les pose donc toutes dans le genre unique de substance. Le naturaliste et le métaphysicien, en revanche, parce qu'ils considèrent tous les principes de la chose, ne constatent pas cette convenance dans la matière ; c'est pourquoi ils disent qu'elles diffèrent selon le genre, comme le dit le livre 10 de la Métaphysique où Aristote précise que corruptible et incorruptible diffèrent en genre »*[116].

La conception que se font nos auteurs de la notion d'être transcendantal, c'est-à-dire indifféremment matériel et immatériel ne paraît cohérente ni avec la pensée de Thomas d'Aquin ni avec la raison philosophique. Il semble bien qu'il faille abandonner cette approche qui d'ailleurs paraît davantage motivée par des raisons extérieures liées à leur vision sur l'obsolescence des différentes disciplines philosophiques autres que la métaphysique ou par une lecture sélective des textes de Thomas, que par une analyse intrinsèque de ce que peut être la métaphysique.

L'idée même qu'on ait besoin d'une notion d'être en qualité d'être différente de celle de l'être tombant en premier dans l'intelligence, parce que cette dernière ne s'élève pas au-delà de l'être naturel, cette idée est surprenante. On veut une notion d'être qui puisse convenir aussi bien à l'être matériel qu'à l'être immatériel, mais une telle conception ne peut

---

[116] *Commentaire du De Trinitate*, q. 4, a. 2, cor. § 5.

naître que si l'on sait déjà qu'existent des emplois immatériels du mot *être*. Il faudrait donc avoir acquis la certitude qu'existent des êtres qualifiés de « positivement immatériels » pour qu'il y ait besoin que les notions d'être, d'un, d'acte, etc. aient un sens « négativement immatériel », car la négation dépend toujours de l'affirmation.

Dans le cas contraire, s'il n'existe pas d'être positivement immatériel, rien, absolument rien ne pourrait conduire à penser que ces notions d'être, d'un, etc. devaient avoir un sens négativement immatériel. Nous jugerions spontanément que tout être est matériel, comme le firent les anciens naturalistes. Bref il faudrait déjà savoir avec certitude que Dieu existe pour affirmer que le mot *être* ait un sens qui va au-delà de l'être premier reçu dans l'intelligence. Ce serait la négation même du point de départ de leur théorie qui est qu'une connaissance préalable de l'existence de Dieu n'est pas nécessaire à l'entrée en métaphysique.

Conclusion : La substance, sujet propre de la métaphysique

L'être en qualité d'être représente le sujet adéquat de la métaphysique à taille humaine. L'expression propose d'abord le sujet matériel ou domaine d'étude : *l'être* c'est-à-dire tout être et n'importe lequel. La science correspondante scrute donc tout ce qui existe dans l'Univers sensible, mais s'intéresse aussi à un ou des êtres spirituels dont on a déjà démontré l'existence sans savoir encore ce qu'ils sont.

Cette expression précise aussi l'angle d'attaque que la scolastique appelle *sujet formel* : *en qualité d'être*. On peut, en effet, étudier l'être sous des aspects très variés. On peut l'envisager en qualité de beau, par exemple, ce que professent les beaux-arts, on peut le voir en qualité de bon ce que fait l'éthique, mais aussi, dans une certaine mesure, l'art culinaire. La physique, quant à elle, l'analyse en qualité de mobile, c'est-à-dire de sujet du mouvement, et la logique, en qualité de conceptualisé.

La métaphysique, de son côté, cherche à définir l'être sous le rapport où il est ; c'est ce que veut dire *en qualité d'être*. Ce point de vue contribue à la fois à fonder une science à part des autres puisque son sujet formel lui est propre et différent des autres, mais aussi une science universelle à la racine et au sommet de toutes les autres puisqu'elle seule étudie tout l'être et tout être pour le seul motif qu'il

est être, tandis que les autres sciences ne regardent l'être que sous un certain aspect, nous l'avons vu, ce qui limite aussi leur champ matériel de considération. L'art culinaire, par exemple, ne s'intéresse pas à l'être non comestible.

Seule, par conséquent, la métaphysique dispose d'un sujet qui lui permette d'associer les êtres de ce monde et les êtres de l'autre en une seule et même science. C'est ainsi qu'elle satisfait l'inquiétude du physicien aux prises avec la découverte d'un être exorbitant de son domaine d'étude. L'être en qualité d'être sera donc son chemin, mais Dieu demeure son intention première et sa conclusion ultime.

Ayant en mémoire l'œuvre d'épuration effectuée par Aristote avec l'analogie de l'être, nous nous en tiendrons donc au bout du compte à l'affirmation que le sujet propre de la métaphysique est « la substance en qualité de substance » telle qu'elle se présente à nous tout d'abord, à savoir la substance naturelle, par exemple un panda, un caillou ou un homme, dont tout le monde s'accorde à reconnaître l'existence par soi et la matérialité. Nous nous appuyons ainsi sur le plus connu de nous pour essayer d'atteindre le plus connaissable en soi, mais hélas, moins connaissable pour nous.

> *« En vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'être ? revient à demander : qu'est-ce que la substance »*[117].

Il ne nous faudra pas oublier, cependant, ce que Thomas dit du jugement de séparation propre à la métaphysique, et nous y reviendrons à propos des substances dites précisément *séparées*.

[117] Aristote, *Métaphysique*, L. Z, ch. 1, 1028b2-4 (*trad. Tricot*).

3- LA SUBSTANCE NATURELLE

Ce qui tombe en premier dans l'intelligence

> *« Le plus universel est d'abord connu de nous, or, c'est le plus facile qui nous est connu en premier. Il faut donc préciser que sont acquis en premier, les plus universels selon la simple appréhension. L'être, en effet, tombe premièrement dans l'intellect »*[118]*,*

affirme Thomas d'Aquin après Avicenne, et il précise ailleurs : « comme le son est ce que l'oreille perçoit en premier »[119]. Autrement dit, l'être est la première notion que l'intelligence humaine vient à saisir des choses avant de vouloir aller plus loin dans l'étude des réalités. Aristote l'évoque aussi au tout début de la *Physique* :

> *« Le chemin naturel va de ce qui est plus connu et plus clair pour nous à ce qui est plus clair et plus connu par nature … Mais ce qui est d'abord évident et clair pour nous ce sont plutôt les ensembles confus ; mais ensuite, à partir de ceux-ci, deviennent connus, pour qui les divise, leurs éléments et leurs principes »*[120]*.*

Quoi de plus universel et de plus confus que la notion d'être ? Tout ce qui existe est un être ! Mais après avoir dit cela nous n'en savons guère plus sur ce que sont les choses. Disons-le donc nettement : au départ de la métaphysique, la notion d'être ou celle de substance qui est son sens

---

[118] *Commentaire de la Métaphysique*, L. I, l. 2, n°46

[119] *Somme de théologie*, Ia, q. 5, a. 2, co.

[120] Aristote, *Physique*, L. I, ch. 1, 184a16-25.

premier, nous l'avons vu, cette notion d'être ne signifie rien d'autre, au fond, que *truc* ou *bidule* ; autrement dit, un être, une substance, c'est *quelque chose*, certes, mais quoi ? nous n'en savons pas davantage.

Telle est l'humilité – l'humiliation bienfaisante, même – du métaphysicien à l'orée de sa recherche. Il y a parfois beaucoup d'orgueil à prétendre que la science de l'être commence là où toutes les autres s'achèvent. La domination intellectuelle du métaphysicien se mérite ; elle doit commencer par faire ses classes et passer la serpillière dans les dortoirs.

Cette serpillière a un nom : la logique. Tous les grands thomistes ont une connaissance encyclopédique de la logique classique, mais tous n'en font pas un usage naturel. Tous ne savent pas discerner ce qui vient d'Aristote et ce qui lui est étranger, voire contraire dans la logique scolastique enseignée de nos jours[121]. Une grande distance sépare la connaissance théorique du savoir-faire pratique, distance comparable à celle entre un musicologue et un instrumentiste ou entre un commissaire-priseur et un aquarelliste. L'un juge et l'autre fait. Beaucoup de néothomistes jugent, moins nombreux sont ceux qui font.

- *Ce qui tombe en premier d'un point de vue logique*

Quelques mots sur le terme *substance* ; il vient directement du verbe latin *substare* qui signifie *se tenir sous*. En français donc, comme en latin de saint Thomas, la substance ou *substantia* est ce qui se tient

[121] Maritain a entamé une œuvre demeurée inachevée – *Éléments de Philosophie* (Tequi, Paris, 1921) – dont le tome II est consacré à « la petite et la grande logique ». Disons d'emblée que cette division est étrangère à Aristote, voire contraire à sa pensée. Il s'agit d'une compilation fort érudite venue de toutes les directions de la scolastique dont le foisonnement aurait mérité d'être passé au crible, et que l'auteur a abandonnée en chemin devant, sans doute, l'immensité chancelante du programme qu'il s'était donné : une sorte de révision de toutes les parties de la philosophie à l'aune de la logique. Projet proche d'un Guillaume d'Occam. On ne retrouve d'ailleurs pas trace de l'usage de cette logique dans ses œuvres philosophiques. La logique de Maritain a certainement voulu être une logique "docens", c'est-à-dire théorique, mais elle n'est pas une logique "utens", c'est-à-dire mise en œuvre.

sous les accidents et les changements, ce qui les supporte et les reçoit. Le terme grec que l'on traduit par substance est *ousia* qui n'a pas exactement le même sens ni la même étymologie. *Ousia* est une dérivation à rallonge du verbe *einaï* qui n'est autre que le verbe *être*. Une traduction littérale du grec donnerait plutôt *entité*.

Ousia a plus ou moins été forgé par les philosophes, car le mot n'est pas d'usage fréquent en grec, disent les spécialistes ; le pluriel *ousiaï* est plus courant, il signifie les richesses. Peut-on faire un rapprochement ? dire que l'*ousia* est la richesse de l'être et que les accidents sont de moindre valeur ? La traduction latine habituelle d'*ousia* par *substantia* est devenue avec les siècles un fait d'usage mais régulièrement remis en cause au nom du respect de l'authenticité des œuvres. Il est vrai que cela peut surprendre et parfois altérer la pensée précise d'Aristote. Quelles que soient, par conséquent, les traductions, une œuvre philosophique s'étudie toujours *in fine* dans sa langue d'origine.

Néanmoins, ayant dit que l'être ou la substance est quelque chose, nous avons peut-être signifié plus qu'il n'y paraît à première vue. Un être, une substance, est un quelque chose, c'est-à-dire un existant qui a une identité distincte et reconnaissable, que les philosophes appellent espèce ou essence ; en effet, il n'existe pas ici-bas d'être qui ne soit qu'être et qui ne soit pas avant tout un panda ou un caillou. Par-là, ce quelque chose possède une unité propre qui l'isole en nombre et dans l'espace des autres choses ; c'est un individu en lui-même, autre que les autres y compris de même genre. Aristote le nomme *substance première*, la seule qui existe véritablement par elle-même, quand il nomme *substances secondes,* les genres et les espèces des substances premières, car ces universels genre et espèce n'existent qu'en second au sein des substances premières.

> *« L'universel n'est pas quelque chose d'existant en dehors des choses. Les substances secondes n'existent que dans les substances premières qui sont singulières »*[122].

[122] *Commentaire du Traité de l'Interprétation*, L. I, l. 10, n° 120. Voir aussi : *Commentaire*

Il n'y a pas de genre *panda* existant indépendamment des pandas de la nature. Le genre *panda* n'existe qu'en second au sein des individus pandas qui en relèvent et le concrétisent.

Chaque être possède une unité individuelle, son être, et une identité spécifique, son espèce au sein de cet être ; par ces deux propriétés il se distingue des autres êtres et devient susceptible d'une vérité compréhensible et d'une bonté désirable. Voilà le point de départ logique, universel et confus – mais déjà en germe de développements futurs – de l'étude métaphysique de l'être en qualité d'être.

- *Ce qui tombe en premier d'un point de vue physique*

L'être qui tombe en premier dans l'intelligence nous vient de la connaissance sensible, car rappelons :

> *« Il n'est rien dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans le sens … Ce propos concerne notre intelligence, qui reçoit la science depuis le réel ; la chose est, en effet, graduellement conduite de sa matérialité à l'immatérialité de l'intelligence, à savoir par l'intermédiaire de l'immatérialité du sens ; aussi est-il nécessaire que ce qui est dans notre intelligence fut d'abord dans le sens »*[123].

Or, que donnent les sens à propos de la substance ? Ils perçoivent un corps matériel tridimensionnel, doté d'un aspect extérieur particulier ; celui-ci est révélateur de sa nature ; on reconnaît le panda à son look de bon gros nounours (ne pas s'y fier !) noir et blanc aux oreilles de Mickey ; mais l'apparence est aussi révélatrice de la singularité concrète de l'objet ici présent. Une substance naturelle est donc un corps matériel singulier porteur d'une nature spécifique.

---

de la Métaphysique, L. 11, l. 2, n° 2174 : « À la vérité, rien n'existe, dans la nature des choses, en dehors des singuliers, si ce n'est par abstraction intellectuelle des communs à partir des propres » ; *Commentaire du Traité de l'âme*, L. I, l. 1, n° 13 : « l'animal universel n'est rien ou bien second ».

[123] *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 3, ad 19.

Ajoutons que cette substance est un corps meuble, c'est-à-dire non-fini mais en mouvement constant de maintien dans l'être, d'épanouissement ou de déclin. Telle est la substance naturelle au point de départ de la réflexion métaphysique. Elle fixe le cadre d'étude dont, dans un premier temps, nous ne devons en aucun cas sortir.

La substance première est un composé de matière et de forme. Les trois méritent le nom de substance. La matière mérite ce nom à titre de principe, car elle est *ce en quoi* est faite la chose ; la forme mérite également ce nom à titre de principe, car elle est *ce par quoi* la chose est et est telle ; et le composé des deux mérite en propre le nom de substance, car il est *ce qui* existe de façon autonome. C'est ce que nous allons essayer de montrer désormais.

Reconnaître la condition matérielle des substances ne pose pas de difficulté particulière. C'est au contraire la toute première indication que donnent les sens, notamment celui du toucher qui opère par contact de matière à matière. Personne ne nie la matérialité des choses ; la difficulté est inverse, essayer de concevoir en elles autre chose que de la matière.

En effet, le raisonnement des matérialistes est le suivant, si l'on ôtait d'une substance naturelle tout ce qui, en elle, relève de caractéristiques accidentelles, si on lui ôtait, entre autres, ses mouvements de gravitation ou de respiration, ses qualités de motricité et de mobilité, ses aspects extérieurs sensibles comme la couleur ou le son, à terme il ne resterait d'elle que la matière dont elle est faite, cette matière qui serait pour eux la substance de toutes choses. Elle est alors conçue soit comme une substance unique et universelle telle que l'eau, l'air, le magma ou le chaos, soit comme une pluralité voire une infinité de substances élémentaires insécables, infimes et en perpétuel mouvement, comme les éléments, les atomes ou les particules.

Observons que la conception de la matière en physique contemporaine n'est pas tant éloignée de ces visions antiques, même si, à l'évidence, elle est infiniment plus élaborée. La physique contemporaine semble, en effet, focalisée, comme les anciens, sur la recherche de l'élément (ou des éléments) qui constitue la matière ultime dont toutes choses seraient faites. Qu'est-ce que la matière pour un physicien d'aujourd'hui ? Ce dont sont ultimement constituées les choses, est-ce un champ électro-magnétique universel ou une infinité

de champs particuliers ? Est-ce une pluie ou un concert de particules dans le vide cosmique ? Est-ce de la matière noire inconnue pour 93 % de la masse du l'Univers ?

Il n'est aucunement question, bien entendu, de mettre en doute la validité comme la grande valeur de la recherche scientifique. D'ailleurs, quand bien même certains le feraient, elle s'en moquerait avec raison. Non, il s'agit de montrer la différence de perspective entre philosophie et sciences contemporaines dans l'attaque des problèmes que posent l'Univers et l'homme.

Qu'est-ce que la matière ?

> *« Pour Aristote »* écrit saint Thomas*, « ces arguments* [des matérialistes] *visant à établir que seule la matière est substance, reposent sur l'ignorance de ce qu'est la matière. Aussi le Philosophe poursuit-il sur la nature véritable de la matière »*[124] *… « On ne peut l'appréhender en soi qu'à travers le mouvement, et son étude relève, semble-t-il, essentiellement du naturaliste. C'est pourquoi il* [Aristote] *présuppose ici des conclusions déjà établies là-bas »*[125]*.*

Rappelons donc brièvement "ici", c'est-à-dire en métaphysique, les conclusions qu'Aristote a établies "là-bas", c'est-à-dire en physique, et comment la notion de matière dépend de celle du mouvement.

- *Analyse du mouvement*

Tout le monde s'accorde sur le fait que le mouvement est le passage d'un état antérieur à un état postérieur. On voit également que n'importe quoi ne vient pas de n'importe quoi ni ne devient n'importe quoi ; blanc ne se change pas en musicien, ni barbu en maigre. Par soi, le blanc évolue vers ce non-blanc qu'est le noir (ou le gris) et le barbu vers

---

[124] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°118.

[125] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. 2, n°1285.

ce non-barbu qu'est le glabre ; il y a une homogénéité spécifique dans le passage d'un contraire à l'autre, spécificité qu'on nomme couleur ou système pileux pour les exemples ci-dessus, ou de quelque autre nom.

En devenant noir, le blanc disparaît comme blanc, et, en devenant glabre, le barbu disparaît comme barbu. Le changement[126] va donc d'un contraire à l'autre de même espèce, par disparition du premier et avènement du dernier. « Tout devenir provient de son contraire ou d'un intermédiaire »[127]. On en conclut que ce n'est pas le blanc lui-même qui se noircit, car au terme du mouvement le blanc lui-même serait noir ; blanc, il continuerait d'exister comme noir, ce qui serait absurde. Ce n'est pas le chaud lui-même qui se refroidit, car le chaud lui-même serait froid, et il n'y aurait plus de chaud qui soit chaud ; absurde à nouveau. Il faut donc tenir qu'au début du changement, le contraire final n'existait pas encore, et qu'au terme, c'est le contraire initial qui n'existe plus.

Si, par conséquent, rien du noir ne devient blanc, se pose la question de savoir comment quelque chose passe du noir au blanc. Nous devons envisager un troisième intervenant qui assure cette continuité du passage d'un contraire à l'autre, de la disparition du premier à l'apparition du second. C'est le substrat, c'est-à-dire *ce qui*, étant au départ noir, barbu, froid ou non-musicien, devient blanc, glabre, chaud ou musicien. C'est ce *ce qui*, le sujet permanent lors du passage d'un contraire vers l'autre ; il est le siège du changement.

Un même changement peut donc se formuler de plusieurs façons : *l'homme devient musicien* ou bien *le non-musicien devient musicien* ou encore *de non-musicien, l'homme devient musicien*. La première phrase est la plus commune et la plus naturelle ; elle se compose du sujet *homme* et du terme final, *musicien* ; elle néglige le point de départ qu'est le non-musicien parce que ce dernier semble implicite. Nous avons déjà analysé la seconde phrase, *le non-musicien devient*

[126] En l'état actuel, nous tenons les termes "changement", "devenir" ou "mouvement" pour synonymes ; nous les employons alternativement pour éviter trop de répétitions de mots.

[127] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 10, n° 78.

musicien, à propos des contraires. La troisième, *de non-musicien, l'homme devient musicien,* est la plus complète et la plus explicite (quand bien même elle ne manquerait pas de surprendre dans la conversation courante). Notons que les deux dernières propositions commencent par signaler ce qui disparaît, à savoir non-musicien, et ce qui advient, à savoir musicien, tandis que la première ne retient que ce qui demeure, le sujet homme, et ce qui arrive, musicien.

La dernière proposition montre bien la dualité du sujet du devenir. Ce sujet qui va devenir musicien, est à la fois homme et non-musicien. Il y a, en effet, dans le changement quelque chose qui demeure et quelque chose qui disparaît progressivement jusqu'à l'atteinte du terme contraire mettant fin au mouvement. Ce qui disparaît progressivement, à savoir non-musicien, et ce qui demeure, à savoir l'homme, sont physiquement un seul et même sujet au cours du changement, tant que le terme final, musicien, n'est pas atteint, car c'est l'homme qui est non-musicien. « Chacun voit qu'ils forment un unique substrat mais une dualité de concepts »[128].

Ce que Thomas confirme dans le passage suivant :

> *« Il est donc établi que le siège du mouvement est toujours composé. Quel que soit le changement, on observe en effet d'une part le terme final, et d'autre part la chose en mouvement. Or celle-ci est double, car elle associe le sujet et l'opposé de la fin. Donc en tout devenir, on distingue trois choses : le siège, le terme du changement, et son opposé. Si l'homme devient musicien, non-musicien est l'opposé, homme le siège et musicien le terme »*[129].

Le terme final du changement est la forme nouvelle que prend le sujet. Cette forme est dite accidentelle lorsque le sujet acquiert une nouvelle caractéristique, « par exemple la structure est la forme de

[128] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 12, n°106.
[129] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 12, n°109.

l'édifice, l'art musical, celle de l'homme musicien, etc. »[130]. Elle est dite substantielle lorsque le changement est une génération, c'est-à-dire la venue à l'être d'une substance nouvelle dont la forme lui confère sa spécificité. Ainsi, la forme *panda* survient au terme de la conception de l'embryon par fusion des gamètes des pandas géniteurs. Forme et sujet sont donc principes par soi du mouvement. Si l'on voulait, en effet, définir le musicien, non seulement on analyserait ce qu'est l'art de la musique (forme), mais on ajouterait aussi qu'il faut être homme pour être musicien. Musicien est inséparable d'homme, car ce dernier est le sujet dont musicien est l'accident. La définition d'un accident fait nécessairement mention du sujet immédiat auquel il est inhérent.

En revanche, que l'homme musicien fut non-musicien par le passé n'intervient en aucune façon dans la définition. Sujet et forme sont ce « à partir de quoi les choses sont et deviennent exactement »[131] dans la nature. Non-musicien est un principe accidentel du mouvement tandis qu'homme et musicien sont principes essentiels. Saint Thomas fait remarquer au passage qu'Aristote parle aussi bien d'être que de devenir, car il envisage aussi le devenir substantiel, c'est-à-dire la génération qui conduit à l'être.

Ce qui vient d'être expliqué est résumé de la façon suivante par saint Thomas :

> *« Les principes sont deux en un sens, entendons par soi, et trois, si on assume également le principe par accident. De même, en un sens, les principes sont contraires, comme musicien et non-musicien, chaud et froid, consonant et dissonant, et en un autre sens, ils ne sont pas contraires, car si nous faisons abstraction du sujet, les contraires ne peuvent influer l'un sur l'autre. Ce n'est possible qu'au sein d'un siège où ils peuvent s'influencer réciproquement. Il conclut donc que les principes ne sont pas autres que ces contraires. En outre, il n'y a que deux principes*

[130] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°112.

[131] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°111, citant Aristote *Physique*, ch. 7, 190b18.

> *par soi, mais ils ne sont pas purement deux, car l'un possède une dualité d'être. Le sujet jouit en effet d'une double notion, ce qui fait trois principes. Homme et non-musicien sont des concepts différents »*[132].

- *Contraire et privation*

Le changement accidentel, qu'il soit d'ordre quantitatif comme la croissance en volume, d'ordre qualitatif comme le changement de couleur ou de température, ou d'ordre local comme le déplacement d'un lieu à un autre, ce changement va d'un état positif antérieur à un état positif contraire ultérieur, par exemple d'un volume antérieur A à un volume ultérieur B plus grand, ou d'une couleur A à une couleur B différente, etc. Ceci n'est cependant plus vrai du changement que représente la génération, c'est-à-dire la venue à l'être à partir de l'absence d'être, qui n'est pas un état positif, mais une privation négative. Le substrat existe néanmoins là aussi.

Expliquons-nous. Cette absence de forme dans un sujet susceptible de la recevoir est ce qu'Aristote appelle *privation*. L'aveugle est privé de la vue ; c'est ce que signifie le préfixe *a-* dit privatif. Une pierre n'est pas aveugle, car rien en elle n'appelle à voir ; seuls les animaux dotés d'un système oculaire peuvent être parfois privés de la vue. La privation est un pur manque, un pur négatif mais pas dans le vide, elle est toujours dans un sujet normalement appelé à recevoir le positif opposé mais accidentellement empêché. C'est donc l'aptitude physique du sujet à recevoir la forme qui est principe de mouvement, et non la privation ; il n'y a pas de mouvement vers la vision pour une pierre, car elle n'en a nullement l'aptitude physique ; elle n'en est donc pas privée. En revanche, il existe bien une telle aptitude chez l'embryon humain dont l'organe de vue est en phase d'achèvement ou chez l'aveugle temporaire en cours de guérison. Même l'aveugle-né est *privé* de la vue,

[132] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°114.

car son organisme a été conçu pour voir, et il verrait s'il n'y avait eu un accident l'en empêchant.

Mais, l'engendrement de l'homme ne se fait pas à partir du non-homme, comme celui du blanc à partir du non-blanc, car le non-blanc est noir (ou une autre couleur, mais qui devient noire après lui avoir ôté tout mélange de blanc), tandis que le non-homme n'est rien. Il n'y a pas de contraire à la substance, quand il y en a un pour les autres catégories où se déroule le mouvement. Seule la substance semble dépourvue de sujet, car c'est elle le sujet. Pourtant à y regarder de près, on s'aperçoit qu'elle aussi provient d'un substrat. Les plantes et les animaux ne naissent pas du néant, mais de la semence. C'est ce devenir substantiel, l'engendrement, qui montre le mieux la nécessité de l'existence d'un sujet sous-jacent à tout mouvement.

Au total, donc, nous reformulons ainsi le processus du changement : qu'il soit accidentel ou substantiel, il fait appel à trois principes : la privation, le sujet et la forme ; « sujet, forme et privation de cette forme sont requis dans tout changement naturel »[133] ; dans le mouvement accidentel, en effet, il y a dans le noir une privation de blanc, et une privation de musicien dans le non-musicien. Rappelons que sujet et privation sont un seul objet physique mais doté d'une notion double. C'est le sujet qui souffre de la privation. Celle-ci ne vient pas de l'extérieur, comme la forme, mais réside dans le sujet privé de cette forme. Le contraire positif de départ est comme un habillage de la privation ; le noir est comme un habillage positif du non-blanc. Parfois l'opposé de départ n'a pas de nom positif, comme non-musicien, qui exprime directement la privation dans le sujet désirant devenir musicien.

- *Approche de la matière*

Comme il l'avait annoncé, saint Thomas va faire comprendre ce qu'est la matière à partir de la notion de mouvement. Un banc, par exemple, est une substance que nous qualifierons d'artificielle parce

[133] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°116.

qu'il a été fabriqué par l'homme ; son auteur s'est servi de bois comme substrat pour y introduire par son savoir-faire une structure de banc. Le bois est donc le sujet supportant le mouvement allant de bûche encore informe à banc bien formé. Un même exemple vaut pour le marbre et la statue d'Hermès. De bloc de pierre brut ne ressemblant à rien, le marbre est devenu statue à la figure du dieu messager.

Mais le bois pouvait devenir lit ou le marbre devenir table. Allons plus loin, le lit pouvait devenir banc par la main du menuisier et la table statue sous le ciseau du sculpteur. Demeure néanmoins constant sous ces changements, le sujet, c'est-à-dire le bois et le marbre. Nous dirons donc que la pure matière, encore qualifiée de *première* par Aristote, est à la substance naturelle et à la forme des choses ce que le marbre est à la statue et à la figure d'Hermès, et ce que le bois[134] est à l'artefact formé en banc. Elle est, au fond, le sujet de tous les sujets.

> *« Aussi appellerons-nous "matière première", ce qui se comporte à l'égard des substances naturelles comme le bronze envers la statue, comme le bois envers le lit ou comme tout matériau informe envers la forme »[135].*

Nous comprenons donc qu'il n'y a pas d'accès direct à la connaissance de la matière première. À vrai dire nous ne pouvons pas dire ce qu'elle est, car c'est par leur forme que nous savons ce que sont les choses ; or précisément, la matière première est privée de forme, puisqu'elle est le support du passage d'une forme à l'autre ou d'une absence de forme à l'acquisition d'une forme. Mais, puisque nos cinq sens et notamment le toucher se heurtent à ses effets, nous sommes contraints de reconnaître que la matière existe ; elle est donc être.

> *« Quant à la nature sous-jacente, elle est connaissable par analogie. En effet, ce que l'airain est à la statue, le bois au lit, ou la matière, c'est-à-dire l'informe avant qu'il ait reçu la figure,*

---

[134] Bois se traduit en grec par *ὕλη* (*hulè*) ; c'est ce même mot *ὕλη* qu'Aristote retient pour désigner la matière.

[135] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°118.

> *à n'importe laquelle des choses qui ont une figure, cette nature sous-jacente l'est à la substance, au ceci et à l'étant »*[136]

Nous parvenons, en effet, à la limite possible du raisonnement par analogie pour essayer d'appréhender la nature de la matière : elle est à toute substance naturelle ce que le bois est au banc ou au lit et le marbre à la statue ou à la table. Or le bois est en puissance à devenir banc ou lit ou autre chose encore faite de bois et l'on en conclut que la matière première est en puissance à devenir telle ou telle substance naturelle ou telle autre encore, autrement dit à devenir toutes choses matérielles. Elle est donc être en puissance à toutes les formes.

Thomas résume donc ainsi l'approche qui vient d'être faite :

> *« La réalité première sous-jacente au changement, c'est-à-dire la matière première, ne peut être découverte par elle-même, car tout ce qui est connu l'est par sa forme. Or la matière première s'appréhende comme siège de toutes les formes. Mais on l'atteint par analogie de proportion »*[137]*.*

Et, sur les pas d'Aristote, il définit la matière première :

> *« Il s'agit d'un principe de la nature, qui n'est pas un "quelque chose" comme une entité repérable dotée d'une forme et d'une unité en acte, mais un être doué d'unité, en qualité de puissance à la forme »*[138]*.*

La matière première est pure puissance. Autrement dit, elle n'a aucune forme ni aucune espèce propre, mais est en puissance à toutes les formes. Elle ne peut donc exister par elle-même comme un "quelque chose" mais est nécessairement portée par une substance naturelle en acte. Elle est le sujet ultime de la génération d'une substance ; elle est ce qui demeure dans le changement substantiel. Mais elle n'est jamais livrée à elle-même en l'absence d'emprise d'une forme ou d'une autre.

---

[136] Aristote, *Physiques*, L. I, ch. 7, 191a7-10.

[137] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°118.

[138] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 13, n°118.

C'est pourquoi ni le magma primordial ni un concert d'atomes ne peuvent être matière des choses, car l'atome ou le magma, si fondamentaux soient-ils, ont tout de même une forme primaire qui les fait être en acte magma ou atome. De sorte que ce sont eux-mêmes des êtres composés d'un sujet et d'une forme. Dès lors la question se poserait : outre leur forme, en quoi sont faits le magma et l'atome ? quelle est la nature de leur sujet ? Ce ne peut pas être la matière, puisque ce sont eux la matière selon leurs défenseurs. Alors de quoi sont-ils composés ? Aussi profond que l'on aille dans l'indistinction du magma ou dans l'infiniment petit des particules, la même question se posera sans relâche. Nous aurons toujours affaire à des corps et jamais à ce dont sont faits ces corps, jamais à leur matière première.

Convenons donc que nous ne savons pas en direct ce qu'est la matière première. Nous n'en avons qu'une connaissance par réflexion et par analogie. L'être en pure puissance garde à jamais tout son mystère d'inconnaissance essentielle. Ce que nous connaissons de la matière des choses, et qui entre dans leur définition, c'est ce que nous appellerons *matière seconde* ou *matière dernière*. Lorsque, en effet, nous mentionnons la chair et les os comme matière constitutive de l'essence d'un animal mammifère, nous avons affaire à une complexion déjà extrêmement élaborée qui n'est plus en puissance à toutes les formes comme l'est la matière première, mais uniquement à la forme spécifique à laquelle elle est dédiée ; l'organisme du panda n'est en puissance qu'à être panda. C'est donc un métabolisme de panda qui sera matière dernière de la forme de panda ; uniquement lui d'uniquement elle.

La matière première, elle, est en puissance à toutes les formes, y compris éventuellement à celle de panda, mais dans ce dernier cas, après avoir subi des élaborations complexes de la part de l'agent panda géniteur. Il n'existe pas de façon discernable, redisons-le, de matière qui ne soit que première, mais uniquement des matières secondes avec lesquelles nous entrons en contact par nos sens et principalement le toucher. La matière seconde est à la matière première comme le bois est au végétal ou le marbre au minéral ; il n'existe pas de matière qui ne soit que végétale ou minérale en général ; elle est nécessairement matière concrète de fougère ou de silex (par exemple).

Existence de la forme

La matière ne peut donc être appelée *substance* qu'en un sens élargi et appauvri, contrairement à ce que pensaient les philosophes matérialistes évoqués tout à l'heure. Une substance doit répondre à deux critères principaux : être séparable, tout d'abord, c'est-à-dire être un objet physiquement et spatialement isolable des autres ; être ensuite quelque chose de précis désignable du doigt à l'énoncé de son nom, donc quelque chose de singulier doté d'une identité propre. Aucun de ces critères ne convient à la matière première comme telle, car elle n'existe qu'en puissance mais jamais en acte par elle-même.

C'est pourquoi, outre la matière, existe un autre principe de la substance, la *forme*. En effet, un tout complexe formant une certaine unité ne se réduit pas à l'agglomération de ses composants. Un corps vivant, ou même un édifice, possède une unité intrinsèque beaucoup plus forte qu'un tas de pierres ou qu'un peuplement quelconque. En effet, les éléments de ces derniers types de touts restent en acte lorsqu'ils sont intégrés au tout ; une pierre, lorsqu'elle est associée à d'autres pierres pour former un remblai, par exemple, ne cesse d'être à part entière la même pierre qu'auparavant ; même remarque pour la personne membre d'un peuple donné.

Il n'en va pas de même du corps vivant ni de la maison. Une brique, intégrée au mur par le ciment et le revêtement de façade, a cessé d'être une brique autonome. Elle n'est plus brique en acte, mais seulement en puissance. Encore est-elle souvent difficile à récupérer en cas de destruction du mur. De même, le corps humain est, dit-on, composé à 60 % d'eau, soit environ 40 litres pour un adulte. Mais cette eau, une fois assimilée et diffusée dans le sang, les poumons, les reins, etc., jusqu'aux cellules, n'est plus que potentiellement l'eau d'origine. Par analyse, un biologiste sait différencier sans hésiter l'eau issue du corps humain de l'eau venue d'une source. La première n'est sans doute que potentiellement capable de redevenir la seconde après les filtrations nécessaires.

Aussi dirons-nous que Les touts dont les éléments ne se trouvent plus présents que virtuellement après avoir existé en acte avant leur intégration, sont des unités complexes constituées autrement que par la simple collection de leurs composants. Leur unité dynamique provient

d'un principe qui ne s'explique pas par la seule présence de briques ou de cellules. Aristote prend l'exemple trivial mais éclairant de la syllabe BA :

> *« La syllabe BA ne s'identifie pas aux deux lettres B et A … La preuve en est qu'après dissolution par la désagrégation de ses éléments, le tout disparaît … la syllabe ne survit pas à la dissociation des lettres. Mais les caractères alphabétiques, eux, demeurent après la disparition de la syllabe … La syllabe est donc quelque chose de plus que ses éléments ; non seulement elle est ces caractères voyelles et consonnes, mais encore autre chose par quoi elle est syllabe »*[139].

Le fait que BA soit une syllabe et que BABA soit un mot ne résulte pas de l'agglomération des lettres A et B ; il y faut quelque chose de plus qui ne soit pas un caractère grammatical. Le mot *BABA* ne résulte pas seulement de l'ordre des lettres pour être un mot, car toute juxtaposition de lettres n'est pas nécessairement significative. Il faut autre chose pour rendre intelligible cette association BABA et inintelligible telle autre comme ABAB.

Cette chose supplémentaire ne peut être ni une voyelle ni une consonne, ni même un autre caractère alphabétique particulier. Si c'était le cas, le problème se poserait à nouveau de la cause de l'unité de la syllabe avec ce nouvel élément matériel. Ce qui forge l'unité de la syllabe ou du mot n'est pas un caractère alphabétique.

De même, ce n'est pas non plus une cellule ou un organe supplémentaire, serait-il le cerveau, qui soude l'unité d'un organisme vivant. De n'importe quel assemblage de cellules ne résulte pas un organisme ; tout agencement de cellules n'est pas nécessairement un organe. Un facteur autre est requis pour que tel arrangement soit organique si ce facteur est présent et que tel autre ne le soit pas si ce même facteur est absent.

---

[139] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. 7, n° 1674.

Un ordre entre des éléments ne trouve pas son explication dans ses composants. Il n'existe pas d'ordre spontané jaillissant d'une collection d'éléments comme si l'image d'un puzzle survenait tout à coup du versement de ses pièces sur une table. Il faut pour obtenir ce résultat, une tout autre intervention. Ce facteur à la racine même de la composition est la cause de la formation des lettres en syllabes puis en mots ou de cellules en organes puis en organismes. Ce principe autre, Aristote l'appelle *forme*.

Ombre portée de la forme sur les sciences biologiques

Mais avant d'aller plus loin dans l'explication, nous devons faire un détour par la biologie évolutionniste. Cette science, en effet, représente la négation la plus forte de l'hylémorphisme aristotélicien[140]. Il faut donc prendre le temps nécessaire pour lever cette hypothèque. Cela permettra de mieux comprendre ce que l'on peut entendre par *forme* et son lien avec l'ordre des parties d'un être naturel.

Petit *nota bene* préalable, cependant : en me permettant de juger, dans ce qui va suivre, de la pertinence ou non de certaines hypothèses théoriques en biologie, je ne veux aucunement remettre en cause les résultats d'expériences et d'analyses scientifiques souvent éblouissants. Mon incompétence à ce sujet ne me le permettrait pas. Je ne veux m'attacher qu'au contenu de livres écrits par les savants pour théoriser leur science, et qui rejoint alors inévitablement le terrain de la philosophie. Je ne m'en tiens donc qu'à ce qui est écrit, sans préjuger de la qualité des expérimentations qui ont conduit ces scientifiques à s'exprimer ainsi.

Les sciences biologiques contemporaines tournent autour de la notion de forme naturelle, tout en la récusant parce qu'*aristotélicienne*, donc non scientifique. Les généticiens comme Jacques Monod[141], en

[140] *Hulè* : matière, *Morphè* : forme. L'hylémorphisme est la doctrine selon laquelle les substances naturelles sont composées de matière et de forme.

[141] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970.

effet, accusent Aristote de *vitalisme* et de *finalisme* tandis qu'à l'inverse, les néo-darwiniens comme Kupiec et Sonigo[142] voient dans le *tout génétique* de Monod l'archétype du *déterminisme aristotélicien* niant le hasard et l'évolution. Nous analyserons aussi la pensée de Henri Atlan, théoricien de l'*Émergence*[143], à la fois refusée par certains biologistes et déjà dépassée pour d'autres. Il est donc difficile de s'y retrouver. Mais cette guerre apparente des théories biologiques pourrait être le signe que la solution se trouve dans ce qu'elles rejettent, faute de bien la connaître, la *forme* telle que la conçoit Aristote.

- *Jacques Monod*

Le généticien biologiste Jacques Monod oppose chez le vivant le *projet* au *finalisme*. Le finalisme correspond à la poursuite d'un objectif en connaissance de cause, tel que le pratique, par exemple, l'artisan qui produit des artefacts dédiés à une fonction précise conforme à sa volonté pour concrétiser une fin délibérée, comme la fabrication d'un appareil photo. Tandis que l'organisation d'un organe vivant tel que l'œil, toujours selon Monod, est, elle aussi, tendue en tous points vers une fonction comparable à la caméra, mais dénuée de toute conscience préalable ; le *projet* de l'œil est de voir mais il n'y a en lui aucune intention subjective de vision. C'est toute la différence selon lui, entre *finalité* ou *téléologie* et *téléonomie*, entre artificiel et naturel, entre l'appareil photo et l'œil.

> *« La notion de téléonomie implique l'idée d'une activité orientée, cohérente et constructive »*[144] *… « L'objectivité nous oblige à reconnaître le caractère téléonomique des êtres vivants »* [145].

[142] Jean-Jacques Kupiec, Pierre Sonigo, *Ni Dieu ni gène*, Seuil, Paris, 2000.

[143] Henri Atlan, *Le vivant post-génomique ou qu'est-ce que l'auto-organisation*, ed. Odile Jacob, Paris, 2011.

[144] J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, p. 59.

[145] *Op. cit.* p. 33.

Chez Monod, pourtant, la distinction entre finalité et téléonomie demeure bancale, car la téléonomie se limite au vivant et ignore la question de la connaissance sensible chez la bête. Que dire, en effet, du bambou que le panda a repéré et vers lequel il s'approche : projet objectif ou finalité subjective chez l'animal ? Monod n'en dit rien. De plus, il refuse expressément toute téléonomie à la nature inerte.

> « [Aucune intention] *pour le fleuve ou le rocher que nous savons ou pensons avoir été façonnés par le libre jeu de forces physiques auxquelles nous ne saurions attribuer aucun "projet"* »[146].

Or, contrairement à ce que pense Monod, la nature inerte est porteuse, elle aussi, d'intention sans connaissance, c'est-à-dire de téléonomie. Il est vrai qu'elle est moins évidente. Pourtant l'eau du fleuve tend naturellement à couler par elle-même. Son *projet*, comme tout corps pesant sur Terre, est de tomber ; elle le fait conformément à sa constitution. Elle peut aussi se solidifier ou s'évaporer. « Le libre jeu des forces physiques » comme la température ambiante de glaciation ou d'évaporation interviennent, certes, de l'extérieur, mais ne suffisent pas à expliquer entièrement ces phénomènes, car il faut aussi tenir compte de la nature intrinsèque de l'eau qui réagit différemment d'un corps d'une autre nature dans les mêmes conditions. Tout ne gèle pas à 0° C. ni ne s'évapore à 100° C.

D'une manière générale, les corps pesants sont tout aussi orientés à former une planète que les pandas à manger du bambou. Il y a, en effet, une tension objective des corps inertes à s'agglomérer en sphère autour d'un centre d'attraction et à former ainsi une planète. Nous préférons le mot *tension* à *intention* pour exprimer l'absence de conscience. Cette tension tient au principe même de la structure de l'être naturel, à sa forme.

La tension de l'œil à voir résulte donc de son organisation interne. À supposer même qu'elle provienne d'un hasard originel, comme le pense

---

[146] *Op. cit.* p. 17.

Monod, reste que cette organisation est présente et que sans elle, l'œil ne saurait voir. Or, un tel agencement de cellules possède une unité interne qui ne résulte pas de la simple agglomération des composants contenus dans l'œil. Pour voir, l'œil a besoin d'autre chose que de la collection des cellules oculaires, quelque chose qui ne soit pas de l'ordre de la cellule ; la seule composition de cellules oculaires même mises en bonnes dispositions, produirait tout au mieux un cadavre d'œil. Pour être *organe*, il faut être *organisé*, donc se conformer à un principe intrinsèque global d'ordre parmi les organes et leurs composants.

Un cadavre d'œil ne peut effectuer sa fonction tant qu'il est séparé. Il lui faut, pour voir, être greffé à un organisme vivant. Une telle greffe chirurgicale n'est d'ailleurs pas à exclure. En effet, les organes d'un organisme qui vient de mourir entament une nécrose plus ou moins rapide. Pour que l'un ou l'autre puisse servir de greffon à un receveur, une course contre la montre s'engage durant laquelle cet organe est maintenu artificiellement en puissance à vivre jusqu'à sa nouvelle destination.

C'est lorsqu'il est rattaché à un organisme vivant entier que le greffon peut reprendre sa vie naturelle (aux phénomènes de rejet près). Il vit de la vie de l'organisme entier où il a été intégré, comme tous les autres organes de cet être vivant. C'est la différence entre la greffe d'un cœur naturel et l'implantation d'un cœur artificiel. Ce dernier remplit les fonctions du premier mais il ne vit pas, il ne s'intègre pas à l'organisme. Il démontre ainsi que la vie ne vient ni des cellules ni des organes, mais de l'organisme en son unité ; c'est de lui que chacun reçoit sa place et sa fonction.

Or, c'est ce principe d'ordre et d'unité de l'organisme qu'Aristote appelle forme ; non pas l'ordre et l'unité, car ces derniers en découlent, mais le principe à leur source. On appelle *âme* ce principe d'origine lorsqu'il fait vivre un corps organisé, l'âme est forme pour la matière vivante. Rien qui ne doive choquer Monod. Il ne s'agit nullement d'un influx vital externe mystérieux ni d'une intelligence cachée, tant redoutés des réductionnistes, mais d'un principe intrinsèque d'ordre et d'unité purement naturel. Nous restons strictement dans l'objectivité scientifique. Ce principe transparaît d'ailleurs en fond de tableau des

trois critères fondamentaux du vivant définis par Monod[147], et qui contre toute attente, correspondent à la conception du vivant chez Aristote :

1- *Morphogenèse autonome*. Les changements chez l'animal, sa croissance, ses modifications, ses déplacements et mouvements, procèdent d'un principe interne autonome ; Aristote et Thomas appellent ce principe *nature* ou encore *vie*.
2- *Invariance reproductive.* La reproduction du vivant se fait avec conservation de l'espèce et transmission intégrale du patrimoine génétique ; c'est, pour Aristote et Thomas d'Aquin, l'œuvre de génération du semblable par le semblable.
3- *Téléonomie*. L'organisation fonctionnelle complexe du vivant est telle qu'elle permet une tension vers l'objet. Sa tension principale qui explique toutes les autres est la conservation de l'espèce ; c'est précisément la conception de la cause finale naturelle chez Aristote et Thomas.

La téléonomie est donc en vue de l'invariance reproductive et issue de la morphogenèse autonome de l'organisme. il y a une unité essentielle des trois critères :

> *« L'invariance génétique ne s'exprime et ne se révèle qu'à travers et grâce à la morphogénèse autonome de la structure qui constitue l'appareil téléonomique »[148].*

Ces distinctions nous sont utiles, car elles donnent au finalisme naturel la caution implicite et tout à fait involontaire d'un savant du XX^e^ siècle, Prix Nobel de médecine en 1965, résistant qui fut un temps stalinien, scientiste matérialiste et antifinaliste virulent, dont la pensée et l'éthique sont presque toujours aux antipodes de Thomas d'Aquin.

Comment pourtant mieux exprimer la forme par ses effets ? Et donc sa présence nécessaire pour l'existence et la vie de l'organisme ? Aristote a coutume de dire que l'intelligence est parfois comme forcée malgré elle par la vérité. Il semble que nous en ayons ici un bon exemple

---

[147] *Op. cit*. p. 26.
[148] *Op. cit.* p. 28.

avec la conception de Monod. Elle est la quasi-preuve de l'existence de la forme, à supposer même, encore une fois, que tout cela vienne du hasard, comme le prétend notre Prix Nobel.

- *Démocrite*

Kupiec et Sonigo, comme le titre de leur livre *Ni Dieu ni gène* le suggère, rejettent l'explication déterministe totalitaire de Monod et de la génétique du XX^{e} siècle qui fait du génome la cause microscopique de l'épigenèse macroscopique. Ils s'opposent à l'axiome selon lequel chaque caractère macro-biologique proviendrait d'un gène microbiologique et d'un seul, de sorte qu'en connaissant le génotype d'un être vivant, on devrait être capable d'en prédire le phénotype.

Ils sont donc presque aussi hostiles à Monod, figure du déterminisme génétique, qu'à Aristote. Ils l'accusent d'être précisément "aristotélicien", ce qui est très injuste envers celui qui se servit, en parfaite connaissance de cause, d'un fragment prêté à Démocrite « Tout ce qui existe dans l'Univers est le fruit du hasard et de la nécessité » pour donner un titre à son maître-livre et signifier ainsi la nature profonde de sa philosophie du vivant.

Démocrite d'Abdère est, en effet, l'aïeul des savants matérialistes réductionnistes. Thomas écrit :

> *« Telle paraît bien être l'opinion de Démocrite, pour qui la rencontre aléatoire d'atomes mobiles en eux-mêmes, est la source de la constitution du Ciel et du monde entier »*[149]*…*
> *« Bien que les atomes soient tous homogènes, la variété de leurs dessins, de leurs configurations et de leur consécution explique la diversité des choses »* [150]*.*

En résumé, pour Démocrite, une pluie d'atomes parcourt en chute éternelle le vide spatial qui les enveloppe. Mais en raison du dessin de

[149] *Commentaire de la Physique*, L. II, l.7, n° 203.
[150] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 10, n° 76.

leur surface, de leur position horizontale, verticale ou oblique et de leur ordre de consécution avant ou après d'autres, l'aléa des rencontres entre atomes à l'occasion de leur mouvement produit autant d'êtres différents qu'il y a de combinaisons possibles. Aristote l'illustre avec l'alphabet grec : selon la figure ou le dessin, A diffère de N, selon la position horizontale ou verticale, Z diffère de N, et selon la consécution, AN diffère de NA[151], et saint Thomas d'ajouter :

> *« Et de même que cette triple diversité permet de manipuler l'alphabet pour rédiger une tragédie ou une comédie, elle permet aux agencements variés des corps indivisibles, de produire les diverses espèces »[152].*

Ou comment un scientifique réductionniste et matérialiste parviendrait à réduire le génie du théâtre grec à la matérialité des lettres de l'alphabet ! C'est précisément ce que nous allons voir.

- *Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo*

Kupiec et Sonigo, qui clament leur filiation à Darwin, sont à leur tour, en effet, disciples inattendus du sage d'Abdère. Il n'est pas aisé de présenter leur démarche. Leur darwinisme n'est pas scientifique, c'est-à-dire prouvé par les faits expérimentaux, mais hypothétique au sens où il formule une théorie sensée mieux expliquer et plus simplement les phénomènes biologiques observés que la théorie rigide du déterminisme des généticiens (que les faits ne prouvent pas davantage, selon eux). Un peu, disent-ils, comme l'héliocentrisme de Copernic, quoique non prouvé par l'expérience à son époque, parut préférable parce qu'il expliquait mieux et plus simplement l'agencement du système des corps célestes que ne le faisait le géocentrisme.

Autant qu'on puisse comprendre leur pensée, les organes et tissus d'un organisme vivant ne résultent pas du déterminisme des gènes. Au contraire, les cellules d'un corps se spécialisent au hasard en fonction de

---

[151] Aristote, *Métaphysique*, L. I, ch. 4, 985b14.

[152] *Commentaire de la Métaphysique*, L. I, l. 7, n° 115-117.

leur distance à la source originelle de nourriture qui alimente de l'extérieur une colonie de cellules. Plus cette source est proche, moins les cellules se spécialisent, car plus elles sont repues ; au contraire, plus la source est lointaine et plus les cellules doivent s'adapter à la rareté progressive de nourriture de base ou bien mourir ; elles peuvent aussi s'adapter à la nourriture indirecte qu'offrent les réjections des cellules de rang antérieur. En adaptant leur mode d'alimentation, elles se spécialisent et se différencient les unes des autres pour former la diversité des tissus et organes qu'elles composent.

Cette composition est le fruit du duo *Hasard* / *Sélection*. Les cellules, toutes identiques au départ, sont proches ou éloignées de la source de nourriture selon une distribution due au hasard. Mais par la sélection, seules les cellules capables de s'adapter demeurent, et les autres disparaissent. Après la disparition des inadaptées, les adaptées peuvent proliférer et relancer ce processus.

Pour comparaison, imaginons un Georges Seurat qui répandrait au milieu d'une toile à peindre une sorte de gélatine alimentaire ; puis il verserait au hasard sur cette couche, des pigments contenus dans une boîte. Ceux-ci, peu nombreux et indifférenciés au départ, se nourriraient de l'enduit et se mettraient à se reproduire par division ; leur nombre croissant et l'occupation grandissante de la surface de la toile modifieraient leur rapport à la nourriture d'origine. En conséquence, selon leur adaptation à des formes dérivées d'alimentation et leur position par rapport à leur environnement, les pigments survivants commenceraient à se spécialiser dans une couleur ou une autre. À terme, la régulation des ressources stabiliserait les spécialisations et l'évolution de la colonie de pigments. Le peintre n'aurait plus qu'à appliquer son fixatif. Le résultat final produirait, disons, *La Seine à la Grande-Jatte*.

Mais il faut comprendre qu'aux yeux de ces biologistes, le même processus aurait pu produire, selon les aléas, *La Seine à Courbevoie* ou *Parade de Cirque*. L'étonnant est que les auteurs n'envisagent à aucun moment qu'il puisse advenir une tache sombre informe et gluante, parfaitement innommable. Voici ce qu'écrit Sonigo à propos de la formation des doigts de la main chez l'embryon :

> *« La main est tout d'abord formée comme une masse cellulaire oblongue. Ce n'est que dans un second temps que les cellules*

> *des espaces interdigitaux meurent d'apoptose* [mort par famine]*, sculptant ainsi la forme définitive de la main. Si l'on regarde les événements de plus près, on peut remarquer que l'apoptose survient après la formation de cinq axes vasculaires qui traversent le bourgeon de la main. Les cellules localisées autour des vaisseaux vont survivre pour former les doigts. Les cellules qui sont plus éloignées des vaisseaux sanguins vont mourir d'apoptose … Ces résultats peuvent très bien être interprétés comme la conséquence d'une grave carence métabolique. Pour survivre, il est préférable d'être placé près des ressources de nourriture, ici les vaisseaux sanguins »*[153]*.*

L'incroyable de cette explication, c'est que l'apparition d'« une masse cellulaire oblongue » ou des « cinq axes vasculaires » suit elle aussi un processus tout à fait comparable. Tous les organes, tissus, nerfs et vaisseaux, jusqu'à l'organisme vivant entier, un homme par exemple, surgiraient ainsi de la même façon, depuis sans doute la multiplication originelle de quelques cellules totipotentes, dans les tout premiers instants de la vie de l'embryon.

Toute l'embryogénèse se résumerait donc à une folle partie de loto où, à chaque sortie de numéro, certaines cellules, grâce à leur position chanceuse, gagnent le droit de vivre et d'évoluer, tandis que d'autres, malheureuses, car mal placées et inadaptables, ont perdu et meurent. On est d'abord un peu pris de vertige devant ce maëlstrom cellulaire puis on devient vite dubitatif sur la rationalité d'une telle vision. On repense irrésistiblement à la tache sombre, informe et gluante. Pourquoi les êtres vivants deviennent-ils autre chose que des masses visqueuses de chair cadavérique ou des résidus de fausse couche ? Car c'est le résultat de loin le plus probable d'une telle machinerie.

---

[153] P. Sonigo, *Ni Dieu ni gène*, p. 176.

- *Darwinisme*

Sans doute est-ce pour répondre à cette question, que Kupiec associe un coefficient de probabilité au devenir des cellules.

> *« Le modèle darwinien suppose une composante aléatoire … Un phénomène aléatoire, si on le répète, va se reproduire avec une moyenne et une variance … Si la variance d'un phénomène aléatoire est très petite, il peut ressembler à un phénomène déterministe, et pourtant, il est bel et bien fondé sur le hasard … Lorsqu'on observe des populations comportant un très grand nombre de molécules, le comportement global de la population semble déterministe, alors que les événements sous-jacents sont aléatoires … Le nombre des cellules souches et des cellules indifférenciées est variable dans les colonies. Cette variabilité est compatible avec un modèle probabiliste dans lequel on attribue aux cellules souches une probabilité de se différencier à chaque division cellulaire … l'expression des gènes est un phénomène aléatoire … il suit les lois de la statistique. On peut faire l'analogie avec la roue d'une loterie »*[154].

Voici comment, fort de ce qui vient d'être dit, Sonigo explique la théorie de Darwin. Il imagine un skieur les yeux bandés dévalant une pente couverte de sapins. Comme il effectue ses virages au hasard, ses chances de réussir cette descente sans accroc sont très faibles. Un succès pourrait être considéré à juste titre comme un miracle.

> *« L'évolution par le jeu du hasard et de la sélection peut de la même façon nous apparaître comme un miracle … En biologie, de manière générale, la survie ne dépend pas d'un seul individu. Dans le cas des virus, par exemple, il s'agit non pas d'un virus isolé, mais d'une population gigantesque, constituée d'environ mille milliards d'individus. La traversée de la forêt ne relève plus du miracle si l'essai est effectué non par un seul skieur, mais par*

[154] J. J. Kupiec, *Ni Dieu ni gène*, pp. 100 à 104.

> *mille milliards d'entre eux. Dans ce cas, il est fort probable qu'un skieur au moins sera présent en bon état, au bas de la pente »*[155].

- *Aléa et hasard*

Monod, qui est aussi évolutionniste malgré les récriminations des deux auteurs ci-dessus, tient un langage à peu près similaire à propos de l'apparition de la vie sur terre. Il parle d'*appariement spontané*[156] (il est étonnant de retrouver sous sa plume la thèse de la génération spontanée, honnie des biologistes) qui ne se serait produit qu'une seule fois dans toute l'histoire de l'Univers et dont les chances étaient nulles [157] mais dont l'avènement a suivi l'infinie répétition du rassemblement de conditions prébiotiques nécessaires.

> *« L'Univers n'était pas gros de la vie, ni la biosphère de l'homme. Notre numéro est sorti au jeu de Monte-Carlo »*[158].

Avant toute autre réflexion sur le rôle de l'aléa dans l'évolution, la première question qui vient à l'esprit est « où sont les cadavres ? » C'est la question que l'on doit poser à Darwin, si neuf cent quatre-vingt-dix-neuf milliards (et quelques) occurrences se sont soldées par un échec final, où sont les cadavres ? La planète devrait en être sursaturée.

Mais c'est dans l'appel à l'aléa probabiliste que le darwinisme interroge. Il faut pour cela bien comprendre que l'aléa n'est que la surcouche d'un déterminisme d'une rigueur implacable.

Observons un dé[159] de jeu de société ou de casino, puisqu'il est question de loterie et d'aléa. Pour que sorte un chiffre véritablement au hasard, il faut respecter des conditions tout à fait strictes. Tout d'abord, le dé doit être cubique, évidemment ; s'il est sphérique il ne sert plus à

---

[155] P. Sonigo, *op. cit.* p.192.

[156] J. Monod, *op. cit.* p. 158.

[157] *Op. cit.* pp. 158 & sq.

[158] *Op. cit.* p. 161.

[159] *Dé* se dit *alea*, en latin. Tout le monde connaît l'aphorisme de César : « *Alea jacta est – Les dés en sont jetés* ».

rien. Bien entendu, ses faces sont numérotées de 1 à 6, de façon que la somme de deux faces opposées donne toujours 7. Ensuite, Le nombre de réponses laissées au hasard est limité *a priori* de 1 à 6 ; il est, en effet, impossible d'obtenir un 0, un 7, un 8, ou un 9 !

Il doit aussi être sans aucun défaut, et c'est là le plus ardu ; on sait avec quel soin les casinos font fabriquer leurs dés. La moindre bulle dans la résine du dé peut modifier l'aléa, voire le supprimer ; la moindre aspérité de surface peut s'avérer rédhibitoire ; l'usure peut aussi modifier les probabilités. Il est presqu'impossible d'avoir un dé parfait. Bref, l'aléa est soumis à un déterminisme *a priori* d'autant plus implacable qu'on attend de lui une équiprobabilité des plus infaillibles sans laquelle on ne peut plus parler de hasard.

Cet aléa, notons-le, est très différent du hasard naturel, celui qu'étudie Aristote ; celui-ci ferait, par exemple, que le dé, une fois jeté, se casse en deux ne donnant plus aucun résultat. Car le hasard aristotélicien désigne l'origine obscure d'un effet qui ne correspond pas à la tension naturelle de la cause mais se greffe accidentellement sur elle. Prenons un exemple : la chute d'une tuile provoque une blessure chez le passant qui se trouvait au-dessous. Blesser n'est pas de la tension de la tuile qui est de tomber, sinon, personne n'oserait sortir dans la rue sans casque ! Ce n'était pas non plus dans l'intention du promeneur qui avait donné un tout autre but à sa marche. Alors, cet événement regrettable est l'effet du pur hasard. Un effet au hasard est en dehors de la tension des causes.

Ce hasard-là, ni Monod, ni Kupiec et Sonigo n'en veulent, et Atlan encore moins, car il détruirait toutes leurs théories. La différence entre les deux est essentielle pour comprendre l'Évolution : le hasard d'Aristote est un accident, imprévisible et le plus souvent regrettable, qu'il faut s'efforcer d'éviter, alors que l'aléa darwinien est en quelque sorte un déterminisme visant à offrir un choix limité de résultats possibles répartis selon une loi de probabilité. Il faut un déterminisme préprogrammé de façon complexe et rigide pour satisfaire la tension du dé qui est de se stabiliser sur l'une des faces, et de concert, l'intention du concepteur qui est d'afficher un chiffre entre 1 et 6.

L'aléa probabiliste n'est donc rien d'autre qu'un moment au sein d'un déterminisme plus complexe qu'il n'y paraît. Il demande une rigoureuse organisation préalable des conditions de possibilité

d'intégrer une part finie d'aléatoire. Si les cellules de Sonigo n'étaient pas drastiquement déterminées à se nourrir et à se nourrir de cette nourriture précise ou à s'adapter à telle autre, puis à se reproduire par division, aucune sélection darwinienne aléatoire n'eut été possible !

Autrement dit, pour poursuivre l'exemple de l'aléa, imaginons que l'on découvre un jour un dé en équilibre sur une de ses pointes. Le commun des mortels se demandera spontanément « quel jongleur est assez habile pour réussir ce coup de maître, sans doute avec beaucoup d'entraînement, de patience et de précautions ? » Mais Sonigo préférerait nous assurer qu'il est le résultat très probable de mille milliards de lancers de dés !

Osons néanmoins affirmer, à l'école de Copernic, que, dans ces circonstances, l'hypothèse du *patient jongleur* paraît infiniment plus rationnelle que celle de l'aléa darwino-sonigoien. Tout scientifique considère, en effet, que l'explication la plus simple est en général la plus belle et la plus probable. …Sauf en biologie ?

- *Henri Atlan et l'émergence*

Avant de conclure, regardons un dernier exemple actuel de théorie biologique, nommée *Émergence*, théorie développée notamment par Henri Atlan, médecin, docteur en philosophie, docteur d'État ès-sciences, professeur de biophysique en France et en Israël, multi-titré et multi-médaillé, auteur de nombreux ouvrages d'épistémologie biologique.

Pour comprendre sa position, il peut être utile de présenter d'abord le résumé de deux siècles d'histoire de la science biologique, tel que Philippe Huneman[160] le trace à grands traits dans un ouvrage collectif récent : *De la finalité organique*[161], auquel Atlan a également participé :

---

[160] Directeur de recherche, Institut d'Histoire et de Philosophie des Sciences et des Techniques (CNRS / Paris I Panthéon Sorbonne).

[161] *De la finalité organique. Un instrument scientifique hérité de la métaphysique ? Actes des journées d'études des 22 et 23 mai 2018, tenues en Sorbonne*, Vincent Legeay & Victor Lefevre (dir.) Editions Matériologiques, Paris, 2023.

> *« L'organisme était le foyer conceptuel de la biologie naissante ; on peut soutenir qu'il l'était encore pour Darwin … La TSE[162] puis l'émergence de la biologie moléculaire, ont bousculé ce rôle épistémique majeur, semblant repousser ce concept crucial à l'arrière-plan d'une biologie devenue essentiellement suborganismique … En définitive, l'organisme fait retour en biologie évolutive de deux manières : 1) au sens où l'on doit prendre en compte le phénomène de l'organisme en développement ; 2) parce que la biologie évolutive classique donne lieu à une théorie de l'individualité biologique qui n'est pas suffisante pour éclairer tous les aspects de ce qu'on nomme l'organisme »[163].*

Huneman appartient à la génération actuelle des théoriciens de la biologie, celle formée par des savants comme Atlan. Selon lui, donc, la biologie naît comme science au cours du XVIII^{e} siècle avec l'étude des organismes vivants dans leur unité de spécimen, depuis Lamarck et Cuvier, jusqu'à Darwin. Puis, afin d'assurer son statut de science à part entière, elle a voulu adapter ses pratiques à celles de la physique théorique, devenue le modèle idéal de scientificité au XIX^{e} siècle.

Cette dernière, en effet, guidée par le postulat de matérialisme, étudie la matière en la subdivisant de plus en plus pour essayer de parvenir à la brique ultime qui serait le constituant universel de tout l'Univers. Du moins est-ce le projet réductionniste théorique, lointainement inspiré de Démocrite. On divisa donc le corps composé en molécules, puis en atomes, puis en particules, voire en champs électro-magnétiques.

C'est pour faire sienne cette rigueur que la biologie se fit *suborganismique*, avec l'essor de la *Théorie Synthétique de l'Évolution* (TSE) qui transféra la cause de l'Évolution depuis le niveau macro-biologique, comme l'avait d'abord théorisé Darwin, à celui

---

[162] *Théorie Synthétique de l'Évolution*.

[163] Philippe Huneman, *De la finalité organique*, ch. 5 : *Retour de l'organisme ou retour du refoulé ? Les raisons d'un clivage en biologie évolutive,* pp. 120-121.

microbiologique, donnant ainsi naissance au *Néo-Darwinisme*. C'est ici que nous rejoignons Jacques Monod et la théorie du *tout génétique* qui considère le gène comme l'indivisible à la racine universelle des structures épigénétiques des organismes et de leurs évolutions.

Mais les insuffisances de cette théorie réductionniste se manifestèrent progressivement et conduisirent la biologie suborganismique à s'élever du gène à la cellule comme brique élémentaire du vivant. Or, celle-ci, loin d'être un corps simple, montre au contraire une complexité déjà très sophistiquée. Huneman nous prévient cependant que c'est encore insuffisant, et qu'il faut se hisser de la cellule jusqu'à l'organisme *entier* à la fois comme phénomène à expliquer et comme principe d'explication de ses constituants.

Ce bref historique développé, revenons à Atlan. Spécialiste de biologie moléculaire, ses thèses se situent entre Monod et Huneman. Il est comme écartelé entre son attachement idéologique à l'ancien réductionnisme matérialiste et l'évidence que ses propres travaux lui ont confirmée : l'explication du tout par le seul gène est insuffisante à rendre compte de phénomènes complexes d'organisations intermédiaires tels que la cellule et ses fonctions ainsi que son intégration dans des niveaux supérieurs comme les tissus et les organes animaux. Mais il n'est pas question chez lui, de considérer l'organisme entier comme principe d'explication, car ce serait à ses yeux rétablir une sorte de finalité en sciences, ce qu'il rejette violemment. Au contraire, l'organisme n'est qu'un simple résultat.

Théoricien de l'*Émergence* qu'il appelle *Auto-organisation* dans son maître livre *Le vivant post-génomique*, il veut répondre à la question : « Comment des choses peuvent-elles s'organiser d'elles-mêmes ? » Nous avons du mal, écrit-il, à imaginer qu'un ordre spontané et une activité fonctionnelle puissent se créer d'eux-mêmes, dans la nature, en dehors de toute intervention humaine… ou surnaturelle. Pourtant, cette nature nous fournit de nombreux exemples d'organisations se produisant d'elles-mêmes sans intentions ni interventions planificatrices conscientes. Il n'est pas nécessaire d'invoquer à leur origine le mystère de la volonté de Dieu. Et c'est ainsi qu'il définit cette auto-organisation :

> *« L'auto-organisation est un mécanisme ou un ensemble de mécanismes par lesquels des structures sont produites au*

> *niveau global d'un système à partir d'interactions entre constituants à un niveau d'intégration inférieur. Les interactions entre constituants sont elles-mêmes produites localement sans aucune référence à une structure globale préconçue. Au contraire, celle-ci est une propriété émergente du système et non une propriété imposée de l'extérieur du système. Cette définition implique la notion d'« émergence » de structures globales à partir d'interactions locales entre constituants. Ces structures émergentes peuvent avoir, dans les cas les plus intéressants, des propriétés fonctionnelles émergentes elles aussi en ce qu'elles ne peuvent pas être prédites a priori à partir des propriétés individuelles des constituants »*[164].

La pensée d'Atlan est profonde et organisée. Ayant posé la définition, il va l'expliciter étape après étape, tout au long de son ouvrage, depuis la cellule jusqu'aux réseaux de neurones et même au libre-arbitre humain ! Il a en effet le désir de rejoindre la philosophie au-delà de la science, et expose ses affinités intellectuelles avec la pensée de Spinoza, mais aussi avec le judaïsme sans Dieu qu'il professe par ailleurs[165] (les deux vont d'ailleurs bien ensemble). Et pourtant, au grand étonnement du lecteur, il commet des paralogismes grossiers qui risquent de réduire à néant son argumentation, nous y reviendrons.

L'auto-organisation ou émergence (terme qu'Atlan emploie peu) est un processus par lequel une structure complexe est engendrée par les interactions spécifiques entre composants de niveau inférieur, selon leur nature, leur position ou leur influence les uns sur les autres (Démocrite n'est pas loin !). Ainsi, l'œil émergerait de la bonne organisation des tissus et des cellules spécifiques qui le composent.

L'émergence se produit donc toujours par apparition au niveau supérieur de structures et de fonctions résultant des interactions entre composants de niveau inférieur. Mais l'émergence du niveau supérieur

---

[164] Henri Atlan, *Le vivant post-génomique*, pp. 10-11.

[165] Henri Atlan, *Croire ou ne pas croire*, Paris, Editions In Press, 2023.

demeure imprévisible dans les composants inférieurs pris individuellement. La cellule vivante résulte d'interactions collectives des molécules lui appartenant mais qui sont des êtres non-vivants ne laissant nullement présager la possibilité d'émergence d'organisme vivant. Les tissus émergent de façon tout aussi imprévisible des interactions entre cellules, de même les organes, des interactions entre tissus et l'organisme, des interactions entre organes.

> *« C'est ainsi, par exemple, que des assemblées de molécules évidemment non vivantes produisent des structures et fonctions caractéristiques des organismes vivants. Des propriétés cognitives complexes sont produites par des assemblées de neurones, dont aucun n'a individuellement de telles capacités cognitives »*[166].

Tout niveau supérieur *émerge* donc des interactions entre composants de niveau inférieur sans que rien, dans chaque composant de ce niveau inférieur, pris individuellement, ne laisse présager l'apparition du niveau supérieur. Toute l'émergence est dans l'ascension de niveau en niveau selon l'organisation de chacun d'eux.

- *Modélisation plutôt qu'explications*

On observe que ce processus garde des traces de l'ancien réductionnisme puisqu'il débute avec les molécules, mais très vite, il ne peut plus s'y limiter. Ces phénomènes d'émergence s'avèrent, en effet, d'emblée très sophistiqués, et au-delà des possibilités d'explication classique par lien de cause à effet ou de précédent à suivant. Atlan ne le cache pas, au contraire il insiste sur la faiblesse des connaissances scientifiques au regard de la complexité des phénomènes naturels. Ce qu'il appelle à maintes reprises *la sous-détermination des théories par les faits* :

> *« Le mot "complexité" désigne des phénomènes et des choses qui restent à expliquer … La complexité que nous découvrons*

[166] Henri Atlan, *Le vivant post-génomique*, p. 30.

> [dans la nature] *n'est rien, comparée à celle qu'elle recèle en réalité »*[167] *… « Cette complexité apparaît comme une propriété négative, à savoir un défaut de compréhension ou une ignorance de contraintes fonctionnelles »*[168]*.*

Aussi Atlan renonce-t-il à expliquer et préfère-t-il modéliser, c'est-à-dire construire des systèmes qui permettraient de simuler artificiellement les propriétés qu'il observe chez le vivant. Il trouve dans les développements récents de l'informatique, l'outil le mieux adapté à ses yeux pour cette tâche.

> *« Dans l'ingénierie inverse*[169]*, la machine est déjà là, construite par la nature. Il s'agit alors de concevoir, à l'aide d'un modèle, comment elle a pu être construite, compte tenu des performances dont on observe qu'elle est capable »*[170]*.*

Car Atlan demeure un *mécaniciste* pour qui les notions de vie et de mort renvoient à des illusions *vitalistes* non scientifiques. Se rattachant ouvertement à Descartes et La Mettrie, son « canard de Vaucanson » ressemblerait plutôt à un robot chargé d'automates localement programmés, mais interconnectés en réseaux et partageant une même base de données sensée jouer le rôle de l'ADN. C'est pourquoi il veut simuler par des modèles mécaniques les phénomènes naturels d'auto-organisation qui, selon lui, ne sont pas autre chose que des mécanismes, donc reproductibles.

> *« Ceci est le propre des modèles génériques, dont l'objet est … de suggérer des mécanismes logiques, par lesquels des propriétés non triviales d'objets observés dans la nature peuvent être*

---

[167] *Op. cit.*, pp. 128-129.

[168] *Op. cit.*, pp. 136-137.

[169] Méthodologie scientifique consistant à essayer de rendre compte de l'organisation interne d'un système fermé à partir de l'observation de ses manifestations extérieures. Cette méthode procède à l'inverse de l'ingénierie classique qui conçoit d'abord des plans de construction avant de réaliser un système, comme un horloger le fait pour une montre.

[170] *Op. cit.*, pp. 138-139.

> *expliquées, sans avoir recours à des forces ou agents mystérieux qui les auraient produites intentionnellement »*[171] *… « Comme résultats d'interactions purement locales, pour que leur assemblage produise des effets d'auto-organisation, observés notamment dans le développement embryonnaire et l'évolution des organismes »*[172]*.*

Il insiste sur le refus d'explications par « des forces ou des agents mystérieux » qui auraient produit intentionnellement ces émergences de l'extérieur. Mais il ne s'en tient pas là et rejette aussi l'hypothèse d'un noyau central qui serait au principe des interactions biologiques à chaque niveau d'intégration. L'émergence résulte seulement, selon lui, des interactions périphériques entre composants individuels et en aucun cas de l'action d'un programme centralisé.

> *« Certaines simulations par modélisation d'agents font apparaître une sorte d'intelligence collective, sans direction centrale, dite « intelligence en essaim » qui permet de rendre compte aussi de phénomènes d'auto-organisation rencontrés dans la nature. Il s'agit de modèles qui tendent de reproduire le comportement d'essaims d'abeilles … qui n'est pas dirigé par une intelligence ou un programme centralisé. Le comportement global, complexe et "intelligent", émerge d'interactions locales entre les agents individuels, eux-mêmes déterminés par des règles de comportement triviales et relativement simples. Le comportement est dit "intelligent" et même apparemment intentionnel, au sens de dirigé vers un but et adapté à des contraintes diverses, internes et externes, alors qu'aucun agent ni agence centralisé, ni interne ni externe, ne dirige ni n'oriente l'ensemble des comportements individuels »*[173]*.*

---

[171] *Op. cit.*, p. 169.
[172] *Op. cit.*, p. 171.
[173] *Op. cit.*, p. 175.

Atlan n'est pourtant pas aveugle sur les difficultés de l'entreprise ni sur la pauvreté explicative de la modélisation, nous l'avons dit :

> *« La sous-détermination des théories par les faits apparaît comme l'expression probablement la plus spectaculaire de ce qu'est la complexité naturelle en tant que limitation à notre pouvoir de théoriser … Plus on a affaire à un système complexe, plus il existe un trop grand nombre de modèles différents, mais équivalents et aussi bons les uns que les autres »*[174] *… « Dans la modélisation de systèmes complexes, on observe une sous-détermination des théories bien plus grande, puisque le nombre de modèles différents pouvant prédire les mêmes observations peut être de l'ordre de plusieurs centaines ou milliers »*[175].

Autrement dit, du moment que *ça marche*, l'efficacité technique l'emporte définitivement sur le pouvoir explicatif. Mais une telle épistémologie ne peut que fragiliser profondément la prétention de la théorie biologique à la scientificité. Après tout, la cosmologie d'Aristote *marche* tout aussi bien. Elle permit l'exploitation de la boussole et du sextant, entre autres, et la découverte de l'Amérique ! Quant aux écoliers, ils continuent d'apprendre les quatre points cardinaux en fonction du lever (l'orient) et du coucher (l'occident) du soleil.

Fidèle darwinien, Atlan cherche à intégrer dans ses modèles d'émergence complexe une place pour le hasard ou plutôt l'aléa tel que nous l'avons rencontré plus haut. Mais il se heurte, il le sait, à une contradiction majeure, qui est celle de la liste de nombre au hasard générée par ordinateur. Y a-t-il place pour le hasard là où le résultat est rigidement programmé, ligne de code après ligne de code ? Cette liste de nombres n'était-elle pas dans l'*intention* même du programme et du programmeur du début à la fin ?

> *« Le fait que ces modèles soient eux-mêmes programmés ressemble à la situation apparemment paradoxale des*

---

[174] *Op. cit.*, p. 143.
[175] *Op. cit.*, p. 273.

> *programmes générateurs de suites de nombres aléatoires : ces suites ne sont pas vraiment aléatoires en ce qu'elles sont produites par des programmes déterministes mais elles ont les propriétés de suites aléatoires pour tout observateur qui ne connaît pas l'algorithme … Il en est de même des simulations programmées d'auto-organisation. »*[176] *… « Ce concept* [de modèle d'auto-organisation] *est apparemment contradictoire puisqu'il prétend programmer ce qui est spontané »*[177]*.*

Nulle part, cependant, Atlan ne lève véritablement la contradiction, car il ne fait pas la différence entre l'aléa intentionnel et le hasard hors intention tel que le définit Aristote. Or, autant le hasard aristotélicien est dénué de finalité, autant l'aléa préprogrammé d'Atlan en est porteur. Il peut, comme il le fait, répéter à l'envi que les *machines naturelles* ne sont pas porteuses d'intention contrairement aux *machines artificielles et aux modélisations*, c'est chez lui une pure pétition de principe. Nulle part il ne l'établit rationnellement. Et les modèles qu'il construit, plus ils sont complexes et ressemblants, plus ils incitent à reconnaître de l'intentionnalité dans les phénomènes naturels qu'ils ont pour but de simuler. C'est-à-dire exactement le contraire de ce qu'Atlan entend établir.

- *Paralogismes destructeurs*

Nous l'avons laissé entendre plus haut, la pensée d'Atlan est si obsédée par le refus d'intentionnalité dans la nature qu'il en vient, au moins par trois fois, à préférer son idéologie *a priori* à la rationalité la plus indubitable. Voici un premier paralogisme :

> *« Kant avait proposé l'image supposée inconcevable d'une montre se remontant elle-même. La mécanique a progressé, elle permet aujourd'hui de fabriquer des systèmes qui le contredisent sur ce point : des montres existent qui se*

[176] *Op. cit.*, p. 74-75.
[177] *Op. cit.*, p. 181.

> *remontent elles-mêmes sous l'effet des mouvements aléatoires du poignet qui les porte »*[178].

« Se remontent elles-mêmes » ??? Atlan est-il vraiment sérieux ? Parce que les horlogers ont remplacé le remontoir par un balancier pour réarmer le ressort, cela représenterait une révolution au point de faire de la montre à balancier un système mécanique auto-organisé ? sans intervention d'un agent extérieur ? sans les mouvements du poignet ? Car tel est l'enjeu. Kant avait écrit :

> *« Dans une montre, une partie est l'instrument du mouvement des autres, mais un rouage n'est pas la cause efficiente de la production de l'autre rouage … Ainsi un être organisé n'est pas simplement une machine, car la machine possède exclusivement une force motrice »*[179].

Pour maintenir sa thèse que l'être organisé naturel est une machine, Atlan devait prouver que certaines machines sont des êtres organisés artificiels, à l'image des naturels, comme le serait, d'après lui, la montre à balancier. L'argument est d'autant plus fallacieux que l'invention de ce mécanisme est antérieure d'au moins quinze ans à l'œuvre de Kant et que ce dernier ne devait certainement pas l'ignorer. Ici, manifestement, l'idéologie a rendu le savant biologiste inintelligent.

Mais ce n'est pas la seule fois. Ailleurs, comme cela a déjà été évoqué, il compare l'auto-organisation par interactions périphériques entre composants à un essaim d'abeilles :

> *« Aux réseaux de réactions chimiques et de neurones sont associés maintenant ceux que constituent des colonies de fourmis ou d'abeilles où apparaît aussi une "intelligence" distribuée "en essaim", sans générateur central organisant "d'en haut" le comportement des individus. »*[180] *… « Le comportement* [de l'essaim] *est dit "intelligent" et même apparemment*

---

178 178 *Op. cit.*, p. 26.

179 Kant, *Critique de la faculté de juger*, ch. 65.

180 Henri Atlan, *Le vivant post-génomique*, p. 21.

> *intentionnel, au sens de dirigé vers un but et adapté à des contraintes diverses, internes et externes, alors qu'aucun agent ni agence centralisé, ni interne ni externe, ne dirige ni n'oriente l'ensemble des comportements individuels »*[181].

Atlan a-t-il donc jamais quitté son microscope pour rencontrer un apiculteur ? Le premier amateur de miel venu lui expliquera combien tout l'essaim est *centralisé par et pour la reine*, cause agente et finale de l'ensemble. Elle est, en effet, la mère de toutes les abeilles d'une ruche. C'est donc par elle et pour elle que se transmet biologiquement toute l'organisation de l'essaim, par elle et pour elle que les rôles des abeilles se partagent en nurses, ouvrières, ventileuses, etc., pour elle encore, pour la féconder, que les bourdons sont d'abord nourris et entretenus puis voués au bannissement et à la mort, une fois leur tâche accomplie.

Il n'y a pas plus centralisé ni plus rigidement finalisé que la structure d'un essaim ; et il en va de même pour la fourmilière. Il est difficile de comprendre comment Atlan a pu ignorer de telles évidences brutes ; comment, obnubilé par son idéologie, il en vient à choisir et à fausser des exemples qui prouvent exactement le contraire de ce qu'il veut faire entendre.

Troisième paralogisme, beaucoup plus compliqué, avec lequel Atlan se veut philosophe autant que scientifique. À la fin du livre, il aborde les questions de la conscience et du libre-arbitre. Nous n'entrerons pas dans un débat qui n'est pas notre sujet. Néanmoins, il entend le clore dans une explication mécaniciste qui fait *émerger* la liberté au sein d'interactions entre phénomènes biologiques, selon sa thèse commune que les structures de niveau supérieur sont produites par les interactions de niveau inférieur. Il écrit, à propos du syllogisme pratique :

> *« Le syllogisme pratique par lequel un comportement téléologique rationnel, c'est-à-dire une action recherchant une fin, est classiquement décrit : Un agent A désire être dans l'état E ; A sait ou croit que C est une cause de E ; En conséquence, A*

[181] *Op. cit.*, p. 175.

> *produit C … L'intentionnalité y est déjà supposée de deux façons. D'une part, le syllogisme pratique explique la production de C comme un moyen finalisé de produire E. D'autre part, cette description implique déjà l'existence d'états mentaux intentionnels, tels que "désirer", "savoir" ou "croire"*[182].

Sa référence est en l'occurrence Elisabeth Anscombe[183] qui s'est longuement attachée à décortiquer l'action humaine, les conditions qui la rendent volontaire et libre ou bien contrainte ; considérations d'ailleurs en grande partie inspirées d'Aristote. Atlan retient du schéma proposé l'aspect finalisé et intentionnel. Il va opposer le syllogisme pratique à la démonstration théorique :

> *«* [Dans le syllogisme démonstratif]*, la première partie, "Tous les hommes sont mortels", est indispensable, ainsi que la seconde, "Socrate est un homme", en ce que chacune apporte une information irréductible ni à celle de l'autre, ni à la conclusion "Socrate est mortel". Au contraire, la première partie du syllogisme pratique "Un agent A désire être dans l'état E" n'apporte pas d'information indépendante : elle est contenue implicitement dans la conclusion. Autrement dit, elle n'est qu'une description redondante des deux dernières parties, sans détermination causale. On peut donc la supprimer et remplacer le syllogisme pratique par les propositions suivantes : A sait ou croit que C est une cause de E. En conséquence, A produit C. Le "désir" de C par A est contenu dans le " En conséquence" de cette formulation. Quant au "savoir" ou à la "croyance", de la deuxième partie, il peut être réduit au rappel d'événements causaux antérieurs mémorisés »*[184].

Oserons-nous dire que c'est exactement le contraire qui est vrai ? Ce qu'Atlan appelle *syllogisme démonstratif* ne l'est en aucun cas.

---

[182] *Op. cit.*, p. 222.

[183] G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

[184] Henri Atlan*, Le vivant post-génomique*, p. 223-224.

Reformulons-le, même si tout le monde le connaît car tant de pseudo logiciens vont l'ânonnant sans réfléchir un instant :

- Tout homme est mortel,
- Or, Socrate est un homme,
- Donc Socrate est mortel.

Une vraie démonstration parvient toujours à une conclusion universelle et non pas singulière, contrairement à ce qui est proposé ici. En l'occurrence, nous sommes devant une simple inférence d'un cas général au cas particulier : si tout homme est mortel, alors Socrate est mortel. Ajouter que Socrate est un homme est parfaitement inutile. C'est une tautologie masquée par les mots. Dire *Socrate*, revient à dire *tel homme* et affirmer « tel homme est un homme » laisse douter des capacités mentales de son auteur.

De la même façon, reprenons ce qu'Atlan appelle *syllogisme pratique* :

- Un agent A *désire* être dans l'état E,
- A *sait* ou *croit* que C est une cause de E,
- En conséquence, A produit C.

Nous ne sommes toujours pas devant un syllogisme qui relève de la raison, mais devant une expression de sentiments qui enclenchent l'action. L'auteur précise que la première proposition « Un agent A *désire* être dans l'état E » n'apporte pas d'information indépendante et peut donc être supprimée. Dont acte. Le syllogisme devient :

- A *sait* ou *croit* que C est une cause de E,
- En conséquence, A produit C.

C'est ici que le paralogisme est subtil ! Pourquoi Atlan pense-t-il que la première proposition est inutile puisque, dit-il, « Le "désir" de C par A est contenu dans le "En conséquence" » ? Cela n'est en fait possible que si A *ne peut pas ne pas désirer E*, c'est-à-dire que le désir d'E est constitutif de la nature de A, que A n'est pas libre de désirer ou non E. « En conséquence », effectivement, tout ce qui peut causer E sera produit par A. Fort de ce point de vue, Atlan peut alors écrire :

> *« Sous cette forme* [de syllogisme pratique réduit]*, il sera plus facile de construire un modèle d'action intentionnelle sans*

> *présupposer des états mentaux intentionnels, en ce que non seulement le "désir" n'y est pas postulé comme cause de l'action indépendante de l'action elle-même, mais le "savoir" ou la "croyance" y apparaîtront comme des effets de mémoire d'événements passés enregistrés tels quels dans des réseaux neuronaux, et non ceux d'états intentionnels particuliers. Nous pouvons reformuler le syllogisme en termes de réseau sans faire appel à des états mentaux comme causes des actions volontaires. Un réseau est conduit vers l'état E par sa dynamique interne en réponse à un stimulus causal qui impose un état initial C du réseau (éventuellement aléatoire). Le réseau apprend et mémorise une relation entre E et la cause C. Si E (ou un état voisin de E) est rappelé, C est aussi rappelé et le réseau évolue à nouveau vers E »*[185].

Le but d'Atlan est d'évincer ce qu'il appelle les « états mentaux intentionnels » comme « le désir » et de réduire « le savoir ou la croyance » à une simple remise en mémoire physique d'événements passés enregistrés dans les réseaux neuronaux. C'est donc par la dynamique interne de son réseau neuronal que A est conduit vers E en réponse à un stimulus de C provoqué par la mémoire qu'une fois dans le passé, C a déjà produit E. Tout se joue au niveau du déterminisme naturel « éventuellement aléatoire ».

Mais alors Atlan a totalement détruit ce qui faisait la spécificité de ce qu'il appelle un syllogisme pratique, à savoir son caractère particulier et contingent, et l'a remplacé par un syllogisme universel :

- Tout E suit la production de C,
- Or, tout A tend vers E,
- Donc, tout A tend vers la production de C.

Pour se convaincre de cette destruction, il suffit de reformuler son syllogisme pratique réduit de la façon suivante :

---

[185] *Op. cit.*, p. 224.

- A *sait* ou *croit* que C est une cause de E,
- En conséquence, A… ?

Si ce raisonnement est véritablement contingent et singulier, le « en conséquence, A… » ne contient plus implicitement la réponse, contrairement à ce qu'affirme Atlan. Si l'on en reste, en effet, aux réponses animales de base, par exemple, « en conséquence », A peut :

- soit produire C, s'il désire E,
- soit détruire C, s'il redoute E,
- soit demeurer indifférent à C, s'il est indifférent à E.

Rien ne permet de décider *a priori*. N'en déplaise à Atlan, la première proposition qu'il voulait supprimer est nécessaire à la conclusion, car elle n'est pas contenue dans le « en conséquence ». Nous devons savoir si A désire E, ou bien redoute E, ou bien encore est indifférent à E. Et encore, nous sommes-nous contenté d'une alternative rudimentaire.

À nouveau, Atlan, tellement attaché à réduire la liberté humaine à l'émergence d'une réponse biologique complexe à un stimulus non moins biologique, pervertit totalement l'analyse de l'action pratique contingente et singulière en la remplaçant par une réaction nécessaire et universelle. D'ici à ce qu'il observe un acte de libre-arbitre sous son microscope, il n'y a pas loin !

- *Finalophobie*

Ces paralogismes vraiment grossiers entachent définitivement la foi en l'objectivité de la pensée d'Atlan. Tous les efforts pour fonder une théorie scientifique sur un réductionnisme méthodologique mâtiné d'une surcouche d'aléa afin d'échapper au redouté hylémorphisme aristotélicien, tous ces efforts conduisent à des incohérences et des aveuglements que seul un refus *a priori* peut finalement expliquer : dénier à la philosophie aristotélico-thomiste une valeur de théorie scientifique au sens actuel du terme, à égalité (au moins) avec le déterminisme ou l'évolutionnisme.

Ce principe de base, ce déni fondateur, Monod l'exprime parfaitement à l'orée de son ouvrage :

> *« La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus systématique*

> *de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet" … Postulat pur, à jamais indémontrable »*[186].

Kupiec et Sonigo lui emboîtent discrètement le pas :

> *« Pour échapper à un finalisme insidieux, il est indispensable d'appliquer strictement la théorie de l'évolution »*[187].

Henri Atlan, quant à lui, dénonce, lors de journées d'échanges à la Sorbonne dont les actes ont été récemment publiés[188], ce qu'il appelle, après Spinoza, « L'invétéré préjugé des causes finales ».

> *« C'est Spinoza qui utilise dans cet Appendice* [de la première partie de l'Éthique] *l'expression d'"invétéré préjugé des causes finales". Celles-ci ne sont que des explications fausses, des fictions, produites par des projections anthropomorphiques sur la nature des comportements … Elles constituent un préjugé invétéré car plus facile que la connaissance par les vraies causes : elles consistent en effet en une "réduction à l'ignorance", à l'abri de la volonté de Dieu, "asile de l'ignorance" … Or, on découvre des mécanismes moléculaires et cellulaires par lesquels des organes s'organisent eux-mêmes et aboutissent à une activité qu'on appelle la fonction. On peut concevoir un certain nombre de mécanismes par lesquels les yeux n'ont pas été faits pour voir, mais se sont construits par assemblage de différentes parties, sous l'effet de contraintes physico-chimiques, dont certaines sensibles à la lumière. Le rejet radical de toute finalité dans la nature ouvrait le chemin de la recherche de causes efficientes »*[189].

---

[186] J. Monod, *op. cit.* p. 32.

[187] J. J.. Kupiec, P. Sonigo, *op. cit.* p. 214.

[188] Henri Atlan, in *De la finalité organique,* ch. 3, *Entretien avec Henri Atlan - L'invétéré préjugé des causes finales*, p. 53.

[189] Henri Atlan, *op. cit.*, pp. 53-54.

L'explication d'Atlan serait recevable si d'une part la cause finale se substituait à la recherche des causes efficientes et si d'autre part, la méthodologie réductionniste de remontée des structures inférieures aux structures supérieures s'était avérée probante. Or dans les deux cas, la réponse est négative.

Dans le second cas, en effet, Huneman explique clairement les insuffisances en beaucoup de points d'une biologie seulement *suborganismique*, et montre qu'il faut développer une démarche inverse consistant à partir de l'organisme *pris dans son entier* pour expliquer de façon descendante ses parties et composants jusqu'aux éléments les plus simples. Il écrit :

> *« Dans un article majeur*[190] *critiquant l'usage généralisé de la sélection naturelle comme explication de tous les traits des vivants, Stephen Jay Gould et Richard Lewontin avaient déjà indiqué que l'organisme comme totalité ne peut résulter de la compréhension adaptationniste de traits isolés »*[191]*.*

L'organisme doit être présupposé dans l'explication des traits comme un *plan de construction*. Huneman donne un exemple : le nombre de vertèbres cervicales des vertébrés est limité à sept, qu'il s'agisse de souris ou de girafes. Il semble que la sélection naturelle ne soit pas à l'œuvre ici parce qu'avoir plus de sept vertèbres aurait été un avantage adaptatif évident pour la girafe. Or, le *système développemental* des vertébrés ne semble pas proposer cette option. On doit interroger un tel système et non la sélection naturelle. L'organisme devient à la fois le problème à résoudre et la référence majeure d'explication des parties.

Le passage du gène de Monod aux réseaux suborganismiques d'Atlan puis à la biologie *organismale* se déroule ainsi, selon Huneman :

---

[190] S. J. Gould & R. Lewontin, « *The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm : A critique of the adaptationist program* », Proc. Roy. Soc. Lond. B205, 1978, pp. 581-598.

[191] Ph. Huneman, *De la finalité organique*, p. 91.

> *« Cette perspective de réseaux de gènes a pu être interprétée dans un sens favorisant la biologie "organismale" parce que comprendre comment fonctionne un gène nécessite ce réseau de gènes, lequel à son tour implique un réseau plus large d'interactions entre éléments dans la cellule (protéines, transcripts, ARNm, etc.), ce qui au bout du compte invoque l'organisme entier. Pour certains biologistes, le tournant dit postgénomique a ainsi débouché sur une vision systémique et non plus réductionniste du génome qui ultimement remettrait au premier plan de la biologie moléculaire le motif de l'organisme »*[192]*.*

On ne peut mieux expliciter l'inversion méthodologique par rapport à Atlan : aller du tout à la partie, de l'organismal au suborganismique et finalement au gène ; mettre en œuvre une méthode *systémique et non plus réductionniste*. Or, une conception systémique de l'organisme s'apparente étrangement à la vision hylémorphique, *hylé-* étant le pendant de l'organisme, et *-morphique* celui du système.

La biologie, c'est son droit, est axée sur l'explication matérielle, où réside la nécessité, selon Aristote. Cependant, elle ne le fera correctement qu'en admettant comme une donnée de principe reçue d'un savoir antérieur que l'être vivant est finalisé. Ce faisant, elle peut procéder dans le bon ordre, c'est-à-dire « des causes et des principes jusqu'aux éléments »[193], comme le dit Aristote, ou bien à la façon d'Huneman, de l'organisme aux organes, puis aux cellules et enfin aux molécules, et non pas dans l'ordre inverse, comme Atlan cherche à le faire.

Sans doute serait-il présomptueux de voir en Huneman un aristotélicien. Poser l'organisme entier comme point de départ de la réflexion représente, certes, une révolution majeure par rapport au réductionnisme moléculaire ou cellulaire. Mais, c'est encore ignorer la cause faisant de l'organisme un organisme. Il reste une étape à franchir

---

[192] *Op. cit.*, p. 95.

[193] Aristote, *Physiques*, ch. 1, 184a13.

après Huneman : la forme est cause intrinsèque de l'organisme entier, et les gamètes des adultes géniteurs sont la cause agente de cette forme. Autrement dit, c'est l'organisme achevé (en acte, comme nous le dirons plus loin), à savoir le géniteur, qui est la cause première de l'organisme en développement (en puissance), à savoir l'engendré. Et non le hasard d'une surprise-party entre molécules …

Revenons à présent au premier cas : l'explication par la finalité ne dispense pas de l'analyse des causes efficientes, bien au contraire. Saint Thomas écrit :

> *« On observe évidemment parmi les êtres naturels, comme dans les objets artificiels, une nécessité qui tient compte de préalables. Non pas que cette nécessité soit du ressort de la fin, car on l'attribue à la matière »*[194]**.**

Thomas entend par matière l'ensemble des *suborganismes* que sont les organes, les tissus, les cellules et les molécules ; autrement dit ce qu'Aristote nomme *matière seconde* ou *matière dernière*. C'est bien d'eux, affirme-t-il, que vient la nécessité, c'est-à-dire le déterminisme naturel structurant les corps organiques à tous les niveaux. Car la finalité n'explique pas le comment des choses ; celui-ci relève de l'efficience, qui est l'objet formel de la biologie scientifique.

En un sens, donc, que la biologie ne considère pas la finalité en tant que telle n'a rien d'irrationnel. Au point de départ, elle la présuppose implicitement en prenant l'organisme entier comme principe d'explication, et à l'arrivée, elle s'arrête avant en concluant sur la structure de l'organisme. Néanmoins, elle outrepasse son domaine et devient une idéologie tyrannique lorsqu'elle prétend que la finalité n'existe pas dans la nature sous prétexte qu'elle ne la voit pas sous son microscope.

Parler de « postulat pur », proclamé « indémontrable » ou bien accuser sans preuve le raisonnement par la finalité d'« illusion

---

[194] *Commentaire de la Physique*, L. II, l. 15, n° 272.

anthropomorphique », ce n'est, dans les deux cas, qu'un pur coup de force dénué de toute rationalité ; il peut donc être récusé sans preuve.

Apparaît donc clairement la relation entre philosophie et science. La première précède la seconde en lui fournissant les principes d'étude de son objet formel ; elle est alors préscientifique. Mais elle est aussi post-scientifique lorsqu'elle prend le relais de la science pour lui indiquer la portée de ses conclusions (ce que nous faisons en ce moment). Pour autant, la philosophie n'a aucun titre à s'ingérer dans le cours même de la science.

Et pour revenir à la philosophie de la nature, saint Thomas poursuit son commentaire :

> *« Mais du côté de la fin, provient la raison de cette nécessité. Nous ne disons pas que telle fin doit arriver parce que la matière est telle, mais plutôt l'inverse : puisque la fin et la forme seront telles par la suite, il est indispensable que la matière soit ainsi. Le déterminisme s'attribue à la matière, mais sa raison à la fin »*[195].

La finalité de la forme est, comme le montre Aristote, la majeure de toute démonstration en philosophie de la nature :

> *« Aristote assimile la nécessité de la génération naturelle à celle des sciences démonstratives au regard des principes. La définition est principe évident de démonstration, et la fin, parce qu'elle est la raison de la nécessité des événements naturels, est principe au même titre. C'est la forme spécifique signifiée par la définition, qui est la finalité de la génération »*[196].

En conclusion, il y a peut-être une raison cachée plus profonde, plus inavouable, au refus de la forme. Atlan voit l'explication finaliste comme une « réduction à l'ignorance à l'abri de la volonté de Dieu »[197].

---

[195] *-id-.*

[196] *Commentaire de la Physique,* L. II, l. 15, n°274.

[197] Atlan, *op. cit.* p. 53.

Or, il est vrai que reconnaître la présence de forme dans la nature conduit trop évidemment à s'interroger sur celle de son Auteur. C'est là le véritable enjeu et la conclusion que Monod, Kupiec, Sonigo, Atlan et d'autres refusent de tout leur être. Ils n'hésitent pas à proclamer que "la réduction à l'ignorance à l'abri de l'Évolution" leur est infiniment préférable. Pour fuir l'acte de foi légitime et compatible avec la science « Dieu l'a voulu ainsi », ils préfèrent se réfugier dans l'incantation irrationnelle et anti-scientifique « *l'Évolution* l'a voulu ainsi ».

Mais « l'œil était dans la tombe… », car pour qui sait lire, en effet, toutes leurs œuvres sont comme enveloppées contre leur gré dans l'ombre portée de la fin et de la forme. L'intelligence de ces savants est, jusqu'à un certain point, comme forcée par la vérité.

Forme, essence, spécimen

Après cet *excursus* sur les théories biologiques ombragées malgré elles par la forme aristotélicienne, revenons à la réflexion métaphysique. Si, rappelons-le, la substance première est un corps composé singulier résultant de l'union d'une forme et d'une matière et que la matière n'est qu'imparfaitement appelée substance ou principe substantiel en raison de la dépendance de son être envers la forme, il reste à s'interroger sur ce qu'on appelle *forme*, l'autre principe de la substance et qui mérite ainsi davantage le nom de substance, comme l'explique Thomas :

> *« Il est donc évident que "l'espèce", autrement dit la forme, "et le composé des deux" à savoir de matière et de forme, sont davantage substances, semble-t-il, que la matière, car le composé est séparable*[198] *et cette chose précise. La forme, bien qu'elle ne soit ni séparable, ni quelque chose, est cependant le facteur par lequel le composé devient être en acte, ce qui permet à ce dernier d'être séparable et un spécimen »*[199]*.*

---

[198] Au sens d'*isolable* ; nous l'avons déjà noté.

[199] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. 2, n° 1293 citant Aristote, *Métaphysique*, L. Z, ch. 3, 1029a29.

- *Quod quid erat esse*

À cette occasion, saint Thomas fait appel à une terminologie délicate qui a donné lieu à de multiples traductions : "*Quod quid erat esse*". L'expression est emblématique de la *Métaphysique* d'Aristote et principalement du livre Z. Néanmoins, malgré sa tournure tout à fait insolite, nous n'avons rencontré que peu d'essais de déconstruction[200]. On se contente en général du terme "essence" ou, plus inattendu pour une expression d'origine grecque, du latinisme *quiddité* qui est un refus manifeste de traduire. On a même proposé une sorte de transposition littérale : "ce qui était d'être ", dont nous ne comprenons pas du tout le sens, confessons-le.

"*Quod quid erat esse*" est le décalque très exact de l'expression aristotélicienne grecque correspondante : "*τὸ τί ἦν εἶναι – to ti èn einai*". Les latins eux-mêmes n'avaient donc pas fait davantage preuve d'acharnement à expliquer le sens de la formule grecque. Essayons de la décortiquer :

1- "*To*" (*quod*) : article indéfini neutre. Il s'applique au reste de l'expression prise comme un tout substantif. En français : "*le*", suivi d'une expression complexe reçue globalement comme nom unique, afin de désigner une conception simple, comme "le tout-Paris" ou "le va-t-en-guerre".
2- "*Ti èn*" (*quid erat*), est le temps imparfait d'une expression majeure chez Aristote lorsqu'elle est prise au présent : "*ti esti*", traduite par "*quid est*" en latin, et en français par "*ce qu'est*" sous sa forme affirmative et "*qu'est-ce ?*" sous sa forme interrogative (pour cette expression, les deux modes s'écrivent de la même façon en latin et en grec).
    a. Le "*ti*" de "*ti esti*", et par conséquent de *"ti èn"* qui nous préoccupe, énoncé sur le mode interrogatif, insiste sur l'essence ; "*Quelle essence est-ce ?*", "*De quoi s'agit-il ?*"

[200] Signalons toutefois l'exception notable de l'introduction à la traduction de la *Métaphysique* d'Aristote par Duminil et Jaulin – Garnier-Flammarion, Paris 2008 – qui propose un essai d'interprétation très intéressant.

Tandis que dans la question "*ei esti ?*", souvent utilisée, elle aussi, par Aristote et traduite en latin par "*an est ?*" et par "*existe-t-il ?*" en français, "*ei*" insiste sur l'existence. C'est donc la considération de l'essence (*ti, quid*), qui est ici en jeu et non de l'existence : qu'on demande "*qu'est-ce ?"* à l'interrogatif, ou bien que l'on dise "*ce qu'est*" à l'affirmatif, "*ti"* évoque *l'identité* d'une chose.

b. Le "*èn*" de "*ti èn*" est l'imparfait du verbe *être*, mais en un sens oublié et difficilement compréhensible pour nos esprits abstraits contemporains (et même pour les latins) : le sens imperfectif et duratif, signifiant ce qui a commencé dans le passé et qui continue encore dans le présent, voire dans le futur. Sans doute cet usage pouvait-il déjà paraître archaïque du temps d'Aristote.

c. "*Ti èn*" est donc l'équivalent de quelque chose comme : "ce que c'est, qui était et qui perdure" ou "identité qui continue d'être " ou encore "identité permanente".

3- "*Einai*" (*esse*) est l'infinitif du verbe *être*. Ce verbe rattache l'ensemble de l'expression à l'existence de la chose.

Nous rendrons donc cette construction verbale par : « l'(*to, quod*) identité *(ti, quid)* permanente *(èn, erat)* d'être *(einaï, esse)* » ; « l'identité permanente d'être ». Elle prend toute sa signification si on en privilégie l'attribution à l'être naturel composé de forme, de matière et de privation, donc à cet être changeant dont précisément l'être est par nature mal assuré. L'expression signifie alors quelque chose comme *le noyau dur de l'être meuble*, à savoir son cœur invariant au travers des changements ; ce qui, dans l'être changeant, perdure sous les modifications ; son *identité permanente d'être*, qui est la traduction que nous retiendrons.

L'identité permanente d'être donne son identité à la chose qui vient à être. C'est en raison de cette identité permanente d'être que le panda Huan-Huan est et sera un spécimen[201] de l'espèce des pandas, d'essence

[201] Par *spécimen*, nous entendons individu singulier relevant d'une espèce donnée. Tous les membres d'une même espèce sont des *spécimens* de celle-ci. Nous utilisons le

identique depuis sa naissance en 2009 jusqu'à sa mort, à travers tous les changements de taille, de morphologie, de croissance et de vieillissement qui ont parcouru et parcourront son existence, et alors que peut-être plus une seule de ses cellules d'origine n'aura survécu à sa vieillesse. Raison pour laquelle on lui a donné pour la vie le nom de Huan-Huan !

C'est donc l'identité permanente d'être que nous étudions en priorité dans les sciences, c'est-à-dire l'identité que partagent des substances premières, sensibles et individuelles. Il s'agit bien de la forme en tant que principe d'unité de la substance, celle qui la fait être et durer dans son identité.

- *Essence, forme et matière*

Dans le langage philosophique courant de Thomas d'Aquin, les termes *essence*, *forme*, *identité*[202], *nature*, *identité permanente d'être* sont parfois employés indifféremment les uns pour les autres. Thomas présuppose son lecteur capable d'opérer de lui-même les distinctions nécessaires. Dans une de ses toutes premières œuvres, néanmoins, le *Traité de l'être et de l'essence*, il développe avec force détails les différences qu'il convient d'avoir en tête :

> *« L'essence doit signifier quelque chose de commun à toutes les natures par lesquelles les êtres sont rangés en divers genres et espèces ; ainsi l'humanité est l'essence de l'homme, etc. Et comme la définition indiquant ce qu'est la chose signifie ce par quoi une réalité est rattachée à son genre ou son espèce propres, les philosophes ont remplacé le terme d'essence par celui de "quidditas". Ce que le Philosophe nomme souvent identité permanente d'être, c'est à dire ce par quoi une chose quelconque a un être précis. Elle est aussi appelée forme, lorsqu'elle signifie*

terme essentiellement dans les passages où l'individu est considéré en relation avec l'espèce.

[202] Mot par lequel nous traduisons habituellement le terme latin *quidditas* dans notre souci d'éviter autant que possible un jargon maison. En effet, la traduction fréquente par *quiddité* nous semble un latinisme paresseux.

> *ce qui est distinctif en chaque chose. On dit la même chose par cet autre nom : "nature". Est appelé nature tout ce que l'intellect peut saisir d'une manière quelconque*[203]*. Une chose n'est en effet intelligible que par sa définition et son essence »*[204]*.*

Nous devons donc distinguer entre *essence*, *forme*, *identité* ou *identité permanente d'être* et *nature*. L'essence d'une chose la classe dans son genre et son espèce ; ainsi, l'humanité d'une personne est son essence et la range parmi le genre animal et l'espèce homme. L'essence diffère de la forme, écrit saint Thomas, « comme l'humanité diffère de l'âme »[205]. La forme est ce qui donne à telle chose d'être et d'être telle. Nous allons bientôt retrouver ce principe fondamental de la substance naturelle : « la forme donne d'être ». L'identité, pour sa part, est ce qui est signifié par la définition ; ce terme ainsi que l'identité permanente d'être sont proches synonymes d'essence. Quant à la notion de nature, elle ajoute à l'essence une dimension dynamique : le fait d'être principe de mouvements et d'opérations naturels, mais aussi de repos et d'immobilité temporaires.

Concernant les substances naturelles, l'essence désigne le composé de forme et de matière. Forme et matière sont parties prenantes de la définition de l'essence ; l'âme et le corps organique, par exemple, constituent l'essence de l'homme. Aucune des deux ne peut être essence à elle seule. C'est évident pour la matière, nous l'avons vu, car elle est inconnaissable dans son être propre et ne peut être attachée à un genre quelconque que par la forme qui l'actualise. Mais la forme ne peut pas non plus être dite essence à elle seule, car la définition qui a pour objet de signifier cette essence fait mention de la matière non pas comme un ajout à la forme, mais bien comme co-principe d'identité de l'être défini.

> *« L'essence est ce par quoi la chose est dite être, elle ne doit donc être ni seulement la forme ni seulement la matière, mais*

---

[203] Thomas se réfère à Boèce qui, dans son traité *Des deux natures*, recense quatre sens du mot "nature". Il s'agit ici du premier sens chez Boèce.

[204] *De l'être et de l'essence*, ch. 1.

[205] *Commentaire de la Métaphysique*, L. V, l. 10, n° 902.

> *les deux »*[206] *… « L'essence est proprement ce qui est signifié par la définition. Or, celle-ci synthétise les principes de l'espèce et non ceux de l'individu. C'est pourquoi, dans les choses composées de matière et de forme, l'essence ne signifie pas seulement la forme ni seulement la matière, mais le composé de matière et de forme communes, dans la mesure où ce sont les principes de l'espèce »*[207]*.*

Notons toutefois que la matière à laquelle la définition de l'essence fait appel, a un caractère de généralité. Il ne s'agit plus de cette matière au principe de l'individuation de la substance, que Thomas qualifie de *materia signata*[208]. À la différence de la matière mentionnée dans la définition de l'essence, la matière que nous dirons *assignée* concrétise la substance en lui conférant des dimensions et des qualités individuelles précises et différentes de celles d'autres spécimens de la même famille, ce qui fait que ce panda-ci n'est pas ce panda-là. Ce n'est donc pas, disons-nous, cette matière assignée qui est mentionnée dans la définition d'une espèce.

La matière à laquelle la définition fait appel, nous la dirons *non-assignée*, car elle procède d'une abstraction intellectuelle par rapport au concret et vaut pour tout individu de même espèce. La définition de l'homme, par exemple, fait état de chair et d'os, certes, mais pas de telle chair précise ni de tels os désignables. Chair et os en général sont une matière dédiée à l'homme dans l'universalité de son essence ; tous les hommes sont faits de chair et d'os, c'est-à-dire de chair et d'os non-assignés à tel ou tel homme particulier. C'est ainsi que l'essence *homme*

---

[206] *De l'être et de l'essence*, ch. 2.

[207] *Somme de théologie*, Ia, q 29, a 2, ad 3. Voir aussi : *Commentaire de Sentences*, L I, d 23, q 1, a 1, co. ; *Q.D. de potentia*, q 9, a 1, ad 6. ; *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l 9, passim.

[208] Pour désigner la matière concrète dont sont faites les choses, saint Thomas utilise le qualificatif *"signata"*, terme difficilement transposable en français. Nous parlerons de matière *assignée*, c'est-à-dire telle part de matière assignée à cet individu ou à cet autre. *Signé* , *désigné*, *assigné*, *consigné*, ces termes ont la même racine que "*signata*", à savoir "*signare*" qui signifie *marquer du sceau*.

est universelle et détermine tout homme, quels que soient sa taille, son poids ou la couleur de ses cheveux et tout autre trait personnel. Tout homme a des chairs et des os (matière non-assignée), mais seul cet homme-ci possède ces chairs et ces os précis (matière assignée).

> *« L'intellect abstrait des objets naturels l'universel à partir du particulier en concevant la nature de l'espèce sans les principes individuants qui n'entrent pas dans la définition de l'espèce »*[209].

Insistons tout de même : seule la matière assignée existe concrètement. La matière non-assignée stipulée dans la définition de l'essence n'existe qu'« en second ». Sa conceptualisation par l'intelligence dans l'œuvre de définition est le fruit d'une abstraction des conditions individuantes. L'essence ou l'identité permanente d'être n'existe donc qu'à la suite de l'union de la forme avec la matière assignée et grâce à cette union.

Peut-être faut-il être plus explicite. Il n'existe pas plusieurs matières ni plusieurs strates de matière, d'abord la matière première puis la matière seconde non-assignée ou commune ou universelle, puis la matière seconde assignée encore appelée *matière dernière*, *concrète*, ou *individuelle*. Non, il n'existe qu'une seule matière, celle qui constitue l'individu, et que nous avons nommée *matière assignée*. Mais cette matière est très élaborée, structurée et dynamique (songeons au métabolisme de tel animal supérieur, par exemple), de sorte qu'on peut envisager son étude à plusieurs niveaux. Soit au niveau de complexité extrême de l'individu ; le vétérinaire, par exemple, observe la constitution de ce chien ou ce chat qu'il a devant lui. Mais on peut aussi l'étudier au niveau plus universel de l'espèce commune à tous les spécimens qui en font partie ; ainsi, le biologiste s'intéresse au chat ou au chien en général.

C'est ce niveau de généralité que nous nommons *matière non-assignée*. Il s'agit donc d'un niveau de considération correspondant à quelque chose de réel dans l'individu, mais qui ne représente pas une

---

[209] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 6, n° 784.

deuxième matière ajoutée à la matière assignée. Il n'y a pas deux matières mais deux niveaux de considération d'une même matière, dont seul le premier, la matière assignée, correspond à quelque chose existant concrètement, tandis que la matière non-assignée existe « en second », après abstraction, comme le dit Aristote. Elle n'existe comme réalité autonome que dans l'intelligence qui la pense.

Pourtant, certains ont voulu faire de l'individu une essence revêtue d'attributs singuliers. L'essence serait le véritable sujet recevant l'être, auquel viendrait s'ajouter le cortège des caractères individualisants. Dans leur perspective néo-platonicienne, ont-ils confondu le mode d'être avec le mode de connaître ? Il est vrai qu'au niveau de la connaissance, c'est l'essence que nous saisissons en premier de façon plus ou moins confuse, et nous comprenons le singulier au fur et à mesure où nous découvrons ses détails propres. Mais dans l'ordre de l'être, c'est l'inverse qui se passe ; l'être singulier est premier, c'est lui qui existe et c'est lui le sujet de l'essence.

- *La chose et l'essence de la chose*

Aristote marque la différence entre l'essence ou l'identité permanente d'être et l'être qui possède cette essence sans s'y réduire :

> *« En ce qui concerne la recherche de la substance sensible, l'identité permanente d'être appartient à la forme et à l'acte. En effet, l'âme et l'être de l'âme sont identiques, tandis que l'homme et l'être de l'homme ne sont pas identiques »*[210]*.*

[210] Aristote, *Métaphysique*, L. H, ch. 3, 1043a39-b3. Nous avons modifié la traduction originelle de Duminil et Jaulin en remplaçant « l'être ce que c'est » par « l'identité permanente d'être ». Notons ici une difficulté de vocabulaire : Aristote, suivi dans ce passage par Thomas d'Aquin, entend par *être* l'essence de la chose. Par exemple, dans l'expression « l'âme et l'être de l'âme », il faut en fait entendre « l'âme et l'essence de l'âme » sinon, on ne verrait pas pourquoi il n'y aurait pas de différence entre les deux, alors qu'il y en a une entre l'homme et l'être/essence de l'homme. L'âme, en effet, est une forme, et il n'y a pas de différence entre une forme, qui est un être simple, et son essence ; il n'y a pas de différence entre l'âme et l'essence de l'âme. L'homme, en

Et saint Thomas en donne l'explication suivante :

> *« La raison en est que l'identité permanente d'être est énoncée par la définition. Or, celle-ci signifie la nature de l'espèce. Les réalités composées de matière et de forme doivent contenir quelque chose d'autre que la nature de l'espèce pour exister, puisque la matière est principe d'individuation ; il faut donc que n'importe quel composé de matière et de forme possède des principes d'individuation qui soient extérieurs à la nature de l'espèce. Une telle chose ne se limite pas à son identité, mais va au-delà »*[211].

En écrivant « Les réalités composées de matière et de forme doivent contenir quelque chose d'autre que la nature de l'espèce pour exister », saint Thomas signale que l'existence de l'individu ne provient pas de la seule essence dont la définition ne mentionne que la matière non-assignée, c'est-à-dire une matière commune connue par abstraction. Or, l'existence résulte de la composition totale de la forme individuée avec la matière assignée qui constitue l'être de la chose. L'être diffère donc de l'essence comme les principes de l'un diffèrent des principes de l'autre, comme la composition de forme et de matière assignée diffère de la composition de forme et de matière non-assignée. La première est singulière et réelle, la deuxième est abstraite et seconde.

---

revanche, est une substance matérielle composée, soumise aux principes d'individuation en provenance de la matière assignée, principes qui introduisent une différence entre l'essence et l'être d'un homme (cf. citation suivante). Cet usage à contre-courant du terme *être* complique un peu notre développement destiné à marquer la différence entre *être* et *essence*. Quoique occasionnelle, cette imposition du mot *être* à désigner l'essence n'est pas sans autres exemples. On lit dans le *Commentaire des sentences* L I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1 : « Être se dit de multiples façons. 1- Il désigne l'identité ou la nature de la chose… 2- Il désigne l'acte même de l'essence, comme vivre qui est l'être des vivants, est l'acte de l'âme … son acte premier. 3- Il désigne la vérité de la composition dans la proposition ». Voir aussi : *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1 : « Tantôt il signifie l'essence d'une chose ou son acte d'être, et tantôt, il signifie la vérité de la proposition, même à propos de ce qui n'a pas d'être ».

[211] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 3, n° 1710 à 1711.

Cette différence est résumée dans le *Commentaire des seconds Analytiques* :

> *« L'identité de l'homme n'est pas son être [212]. Chez le Principe premier d'être seulement, parce qu'il est essentiellement être, l'essence et l'être se confondent[213]. Chez tous les autres êtres, parce qu'ils sont êtres par participation, leur être est nécessairement distinct de leur essence »[214].*

Nous retrouvons encore une doctrine comparable dans le *Commentaire du Traité de l'âme* :

> *« L'âme connaît la chose et son essence ou bien par différentes facultés ou bien par une seule et même, mais se comportant différemment… »[215].*

L'âme, en effet, connaît la chose directement par les sens et elle connaît l'essence de cette chose directement par l'intelligence ; sens et intelligence sont bien deux facultés différentes. L'âme connaît alors par soi le singulier grâce aux sens et elle connaît par soi l'universel grâce à l'intelligence. Mais elle peut aussi connaître par la seule intelligence directement l'essence de la chose, et indirectement la chose elle-même, ce qui constitue bien deux comportements différents d'une même faculté :

> *« …*[L'intelligence] *connaît la nature de l'espèce en se projetant directement en elle …* [et] *connaît le singulier, en revanche, par une sorte de réflexion et de retour à l'image d'où l'espèce intelligible fut abstraite »[216].*

---

[212] Ici, *être* reprend le sens habituel d'*acte singulier*.

[213] Autrement dit, l'essence même de ce Principe premier, c'est d'être.

[214] *Commentaire des Seconds Analytiques*, L. II, l. 6, n° 462.

[215] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 2 (8), n° 711 et sq.

[216] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 2 (8), n° 711 et sq.

Cela explique le passage du *De Ente* où saint Thomas fait remarquer que la connaissance de l'essence est exempte de mention de l'existence :

> *« Toute essence ou identité peut s'appréhender sans rien saisir de son être ; je peux, en effet, comprendre ce qu'est l'homme ou le phénix et pourtant ignorer s'il existe dans la nature des choses »*[217].

Si en effet, c'est « autre chose » que l'essence, à savoir « les principes d'individuation », qui conduit à l'existence réelle, il est normal qu'en faisant abstraction de ces principes, nous faisions abstraction de l'existence. C'est pourquoi Thomas choisit les exemples de l'homme dont on sait qu'il existe et du phénix, dont on sait que jamais il n'existera. Ce faisant, il introduit une différence réelle entre l'essence et « les principes d'individuation extérieurs à la nature de l'espèce » donnés par la matière concrète.

En conclusion, l'existence est en dehors de l'essence, alors que l'inverse n'est pas vrai. Elle est liée aux principes d'individuation que sont la forme et la matière individuelles ; elle est connue directement par les sens qui connaissent le singulier existant, et indirectement par l'intelligence lorsqu'elle retourne à la représentation imaginative qui a servi à l'abstraction de l'essence inhérente à la chose. L'intelligence juge donc de l'existence d'une chose lorsque celle-ci a déjà donné lieu à un jugement des sens ; elle se penche, pour cela, sur ce jugement des sens.

Forme et matière non-assignée sont donc principes de l'essence des choses, tandis que forme individuelle et matière assignée sont causes de l'être d'une chose. C'est pourquoi saint Thomas a pu écrire :

> *« L'être d'une chose, bien qu'il soit, en effet, autre chose que son essence, ne doit cependant pas être compris à la façon d'un*

[217] *De ente et essentia*, ch.4, § 5.

> *accident surajouté, mais comme constitué par les principes de l'essence »*[218].

Ces principes de l'essence sont la forme et la matière commune, eux-mêmes abstraits de la forme individuée et de la matière dernière, principes de la substance première.

Virtus essendi

L'existence résulte donc de l'union de la matière concrète assignée et de la forme individuée par cette matière, car, explique Saint Thomas après Aristote :

> *« Dans les puissances irrationnelles*[219]*, lorsque le réceptif approche de l'actif, et se trouve disposé à recevoir au moment où l'autre peut agir, alors, il est nécessaire que le premier reçoive et que le second agisse … Le possesseur d'une puissance irrationnelle agit nécessairement à l'approche du patient … Une seule et même puissance irrationnelle ne produit qu'une œuvre unique. Voilà pourquoi en présence du patient, elle se doit de produire l'effet qui est le sien »*[220].

Plus la puissance passive, en effet, est conformée à la puissance active, plus l'effet de cette dernière est nécessaire dans la première. Autrement dit, plus la matière évolue sous l'effet de l'agent, depuis l'état indifférencié d'une pure puissance à toutes les formes comme l'est la matière première, vers l'état très élaboré de la matière seconde ou assignée, en puissance à l'unique forme pour laquelle l'agent l'a disposée, plus l'être de la substance devient nécessaire. Or :

---

[218] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IV, l. 2, n° 558.

[219] Par *puissance irrationnelle*, il faut entendre les puissances naturelles des choses dépourvues de raison. Ainsi, la tendance à tomber est une puissance irrationnelle de la pierre ; l'appétit pour le bambou est une puissance irrationnelle du panda.

[220] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IX, l. 4, n° 1816, 1818, 1821.

> *« La matière dernière appropriée à la forme, ainsi que cette forme, sont identiques. La première est comme une puissance dont l'autre est l'acte »* [221]**.**

Cette identité entre la puissance et l'acte engendre la nécessité de la production de leur effet, à savoir *être*, conformément à ce qu'a écrit Thomas et que nous avons rappelé un peu plus haut. L'être résulte donc nécessairement de l'union de la matière et de la forme, car :

> *« La puissance à être ne se prend pas seulement du côté de la puissance passive qui relève de la matière, mais aussi du côté de la puissance active, qui relève de la forme »*[222]*.*

Les substances premières existent donc nécessairement, mais d'une nécessité *a posteriori*, c'est-à-dire sous condition du maintien de l'union des principes matériel et formel. C'est cette capacité à faire exister que Thomas d'Aquin appelle « *virtus essendi* » que l'on peut traduire par *force d'être*. Cette force d'être n'est pas une nécessité *a priori* d'être pour les êtres naturels, contrairement à l'être divin ; elle est proportionnelle au degré de domination de la forme sur la matière[223].

La force d'être est la mesure de la durée de l'être (on parle parfois de sa *subsistance* ou *subsistence*), car « autant chaque chose a de forme, autant elle a de force d'être »[224] et « autant la chose a de force d'être, autant elle persiste dans l'être »[225]. Néanmoins, « là où la forme n'emplit pas totalement la puissance de la matière, il demeure en cette dernière la puissance à une autre forme »[226], or, « les choses matérielles ont une capacité limitée à être et toutes, au bout d'un certain temps, se corrompent »[227].

---

[221] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 5, n° 1767.
[222] *Question disputée de Potentia*, q. 5, a. 4, ad 1.
[223] *Somme contre les Gentils*, L. 2, ch. 30, n° 11.
[224] *Q. D. de potentia*, q. 5, a. 4, ad 1.
[225] *Somme contre les Gentils*, L. 2, ch. 83, n° 2.
[226] *Somme contre les Gentils*, L. 2, ch. 30, n° 11.
[227] *Commentaire des Sentences*, L. 2, d. 19, q. 1, a. 4, co.

Par conséquent, cette force d'être tient davantage de la forme que de la matière, car cette dernière est puissance passive tandis que la forme est puissance active du fait qu'elle est acte, et « autant et aussi longtemps qu'une chose a d'être, autant elle le doit à la force de sa forme … puisque chaque chose a d'être par sa forme »[228].

Conclusion : Définition de la substance naturelle

L'essence d'une substance naturelle est donc la composition de la forme et de la matière non-assignée, c'est-à-dire conçue de manière générale. Or, nous connaissons l'essence par abstraction de la matière concrète. Et comme toute abstraction, tout universel, l'essence n'existe qu'en arrière-plan de l'être individuel, comme cela a déjà été signalé. Ce qui constitue l'individu existant ou encore la substance première, c'est l'union de la forme et de la matière concrète ou assignée. Par conséquent, nous définirons ainsi la substance naturelle :

> *« La substance première est ce qu'on entend par "cette chose précise", subsistant par soi, isolable, car elle se distingue de toutes les autres et ne peut se communiquer à plusieurs. Elle diffère de la substance universelle sur ces trois points : 1- Elle ne se prédique pas d'un inférieur, contrairement à l'universelle. 2- La substance universelle ne subsiste qu'en raison de la substance singulière, laquelle subsiste par soi. 3- La substance universelle s'observe en de nombreux spécimens, contrairement à la substance singulière, qui est isolable et distincte de tout »*[229]

[228] *Commentaire du Traité du Ciel*, L. 1, l. 6, n° 5.

[229] *Commentaire de la Métaphysique*, L. V, l. 10, n° 903.

4- L'ACTE

Qu'est-ce que l'acte ?

Puisque la forme est acte, avons-nous dit, il nous faut désormais nous demander ce qu'est un acte. Et toujours en respectant le mode de procéder métaphysique attaché à la faiblesse de notre intelligence : aller du plus connu de nous vers le plus connaissable en soi. Comme pour la matière, par conséquent, nous commencerons l'étude de la notion d'acte à partir du mouvement, qui est ce qui nous saute le plus immédiatement aux yeux.

Un mouvement est l'acte, c'est-à-dire l'activité, d'une puissance qui, en tant que puissance, est en passe d'acquérir sa forme finale. Celle-ci, une fois atteinte, mettra un terme au mouvement. Le mouvement est donc un acte intermédiaire entre la puissance et l'acte final vers lequel elle se meut ou est mue. Par conséquent, le mouvement est déjà quelque chose qui existe comme acte, mais un acte encore imparfait au regard de l'inclination finale de la puissance.

L'exemple le plus connu est sans doute le mouvement de chute d'une pomme avant qu'elle ne tombe sur la tête d'un génie scientifique assoupi. La pomme représente cette puissance passive à la chute ; elle demeure immobile tant que son attache à la branche persiste ; une fois ce lien rompu, la puissance-pomme entre en mouvement de chute en vue d'acquérir progressivement sa finalité : demeurer au sol. Ce mouvement de chute uniformément accéléré est donc pour la pomme un acte intermédiaire en vue de l'acte final ; une fois ce dernier acquis, la pomme n'est plus en mouvement mais au repos ; elle a atteint l'acte final parachevant son inclination à être au sol, qui est le lieu naturel de sa

décomposition pour éventuellement donner naissance à un autre pommier. Certes, l'interposition de la sieste de Newton sous le pommier a quelque peu perturbé ce bel ordre naturel ! Heureux hasard qui permit, d'après la légende, la naissance de la théorie de la *Gravitation Universelle*.

La notion d'acte se retrouve aussi à propos de l'opération, qui est propre aux êtres animés. Les opérations physiques comme lever le bras, mettre un pied devant l'autre ou tout autre geste sont des actes. À la différence d'un mouvement comme la chute qui est l'acte d'un puissance passive mue de l'extérieur, l'opération, par exemple la digestion ou la marche, est l'acte d'une puissance active mue de l'intérieur par l'âme. La domination de cette puissance sur son conditionnement matériel est plus grande que celle d'une puissance passive inanimée, car cette dernière subit – Aristote écrit *pâtit* – tandis que la première agit :

> *« La puissance passive est dans le patient, car celui-ci subit, du fait de la présence en lui d'un principe relevant de la matière. La puissance passive n'est rien d'autre que la capacité de supporter du fait d'autre chose. Brûler, par exemple est une façon d'être affecté, et la graisse ou le suif sont l'origine matérielle de cette aptitude à la combustion. Cette potentialité à être combustible est pour ainsi dire passive … La puissance active, quant à elle, est dans l'agent, comme la chaleur dans ce qui chauffe, et l'art de bâtir dans le constructeur »*[230].

Mais en son sens dernier et plénier, le mot acte est destiné à signifier non plus le devenir d'une puissance, mais la raison pour laquelle cette puissance est en devenir : l'étape ultime du mouvement qui est aussi son achèvement, c'est-à-dire la forme finale où la puissance trouve son repos. Acte est ici l'autre nom de la forme qui rend la substance achevée. Ce n'est plus un mouvement ni une opération, mais un principe actif auteur du maintien dans l'être complet.

Saint Thomas résume ainsi ce que nous venons de dire :

---

[230] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IX, l. 1, n°1782.

> *« Ce nom "acte", est destiné à signifier l'acte accompli et la perfection, autrement dit la forme … son imposition sémantique*[231] *provient du mouvement. Les noms sont les signes des conceptions intellectuelles, et nous les imposons premièrement à ce que nous comprenons en premier, quand bien même ces réalités désignées seraient secondes dans la hiérarchie naturelle. Or, parmi les actes, le mouvement que nous percevons de nos sens, est aussi le mieux connu de nous, et le plus apparent. C'est donc à lui que nous avons premièrement attribué le nom d'acte, puis du mouvement, nous l'avons ensuite décliné aux autres signifiés* [l'opération puis la forme] *»*[232]*.*

Or, certaines notions comme celle d'acte en son sens plénier sont tout à fait premières en soi, même si nous parvenons en dernier à leur connaissance. Elles n'ont pas de concepts plus généraux qui permettraient de les définir. Le sens de ces notions peut cependant s'approcher par une induction que, nous le verrons, Aristote ne manque pas d'opérer. Le Philosophe rend ce jugement de ce qu'est l'acte : « *Ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα – Esti dè energeia to huparkhein to pragma* » [233]. Le dictionnaire Grec-Français Bailly propose la traduction suivante des principaux termes de la phrase **:**

- *Energeia* : force des choses, du discours.
- *Huparkhein* : 1- commencer, 2- sortir de, naître, résulter de, 3- être le fondement, être ou exister antérieurement, être à disposition, - *en général* : être.

---

[231] La distinction entre *imposition* et *signification* d'un nom est très classique chez Thomas d'Aquin. L'*imposition* désigne l'origine linguistique d'un mot, son étymologie et ses évolutions dans l'histoire d'une langue. Elle désigne ici l'ordre chronologique des sens du mot *acte* au fur et à mesure d'une compréhension plus plénière de la réalité signifiée. La *signification* désigne, en revanche, le sens actuel d'un mot, quels que soient les avatars de son origine et de son histoire. Lorsqu'un mot a plusieurs significations, il existe, nous l'avons vu à propos du terme *sain,* un ordre et une hiérarchie des sens. Ceux-ci sont parfois en sens inverse de la chronologie de l'imposition ; c'est le cas pour *acte*.

[232] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IX, l. 3, n°1805.

[233] Aristote, *Métaphysique*, L. Θ, ch. 6, 1048a31.

- *Pragma* : 1- affaire, activité, agissement, 2- tâche, obligation, 3- ce qui existe, événement, chose.

Différentes traductions anciennes ou contemporaines convergent vers une formulation consensuelle :

Guillaume de Mœrbeke traduit en latin, à l'attention de Thomas d'Aquin **:**

- **«** *Est autem actus existere rem, non ita sicut dicimus potentia* »[234].

Les diverses traductions françaises récentes d'Aristote donnent **:**

- « L'acte est donc l'exister de la chose, non comme nous disons en puissance »[235].
- « Donc, l'acte est, pour la chose, le fait d'exister, mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance »[236].
- « L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance »[237].
- « Est donc acte pour la chose, le fait d'exister sans que ce soit dans le sens où nous disons qu'elle est en puissance »[238].

Deux traductions notables en langue anglaise proposent **:**

- **«** *Actuality, then, is the existence of a thing not in the way which we express by 'potentially'* »[239].
- « *Now actuality is the existence of a thing not in the sense in which we say that a thing exists potentially* »[240].

---

[234] Guillaume de Moerbeke, *In S. Thomae Aquinatis metaphysicorum aristotelis expositio*, L. IX, l. 5, texte d'Aristote, § 769. Ed. Marietti Rome / Turin, 1964, p. 436.

[235] A. de Muralt, *Aristote – Les Métaphysiques*, Ed. Belles Lettres, Paris 2010, p. 241.

[236] M. P. Duminil, A. Jaulin, *Aristote Œuvres complètes*, Dir. Pellegrin, ed Flammarion, Paris 2014, p. 2375.

[237] J. Tricot *Aristote La Métaphysique* Ed. Vrin Paris 1953, t 2, p. 499.

[238] Ch. Rutten, A. Stevens, *Aristote Œuvres,* ed. Gallimard, coll. La Pléiade, Paris 2014, p. 1086.

[239] W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, 1924.

[240] J. P. Rowan, traduisant Mœrbeke, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Henry Regnery Company, Chicago 1961, tome 2, p. 251.

Comme nous l'avons signalé, cette quasi-définition de l'acte repose sur une induction dont Aristote livre un aperçu (elle pourrait s'étendre à l'infini) :

> *« L'autre manière est l'existence en acte* [la première manière était l'existence en puissance]*. Dans les cas particuliers, ce que nous voulons dire est clair par l'induction et il ne faut pas chercher une définition de tout, mais il faut aussi saisir l'analogie : par exemple ce qui bâtit est à ce qui est capable de bâtir comme ce qui est éveillé à ce qui dort, ce qui voit à ce qui a les yeux fermés, mais possède la vue, ce qui est séparé de la matière à la matière et ce qui est achevé à ce qui est inachevé »*[241]*.*

La leçon commune de ces diverses traductions et de l'induction, c'est qu'à la notion d'acte est irrévocablement attachée celle d'existence effective, celle du fait d'exister. L'acte, tout acte est un exister, un *esse* écrit Thomas. *Esse*, exister, est l'activité propre de l'acte, de tout acte. Saint Thomas le répète à plusieurs occasions, être (*esse*) est « l'actualité de l'acte »[242].

En conclusion, l'effectivité de l'acte et de la forme, leur actualité, c'est l'exister de la chose. Si l'on considère que le terme *acte* traduit le grec *energeia* d'où vient notre mot *énergie*, on remarque qu'il est composé du préfixe *en-* qui veut dire *dans, à l'intérieur*, et du nom *ergon* qui signifie *travail, action*. Exister est le travail intime – l'activité – de la forme dans et pour la substance. Lorsque la forme *éduite*[243] par l'agent, s'est unie à la matière assignée et que cet agent externe s'est retiré,

---

[241] Aristote, *Métaphysique*, L. Θ, ch. 6, 1048a35 & sq.

[242] *Somme de théologie* Ia, q. 3, a. 4, co. « Être est l'actualité de toutes les formes » ; *Q.D. de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9 « *C*e que j'appelle être est l'actualité de tout acte ».

[243] Reconnaissons que l'adjectif *éduite* est ce que nous avons appelé un latinisme paresseux. *Eductio* en latin exprime le fait que l'agent naturel extérieur ne sort pas d'un chapeau magique la forme qu'il va donner à la chose produite. Au contraire, il la tire progressivement de l'intérieur même de la matière du patient pour la transformer – c'est le mot juste – jusqu'à ce qu'elle soit structurée conformément à sa propre forme d'agent. Alors le patient possède sa propre forme et l'agent peut se retirer.

alors, la substance composée existe nécessairement par la puissance de la forme, d'une nécessité *a posteriori*, certes, et tant que l'union de ses deux principes demeure.

- *L'acte d'être chez Thomas d'Aquin*

Si *Exister* est bien la définition de l'acte et de la forme, nous ne comprenons plus l'accusation d'*essentialisme* portée à maintes reprises par tout un courant néothomiste à l'encontre d'Aristote. Essentialisme qui serait en opposition avec la métaphysique de Thomas d'Aquin qualifiée d'*existentialiste*. On reprocherait à Aristote de ne pas tenir compte de l'existence ou de l'inexistence des choses dont il analyse les essences. Saint Thomas, au contraire attacherait une importance majeure à la notion d'*acte d'être*, encore nommée *acte d'exister* qui serait le cœur même de sa métaphysique. Gilson n'hésite pas à écrire :

> *« On peut dire que la pensée d'Aristote lui-même, si intensément réaliste d'intention et de fait, est pourtant restée vierge de toute préoccupation proprement existentielle »*[244].

C'est à se demander, et la question vaut aussi pour Maritain ou Fabro, si, alors qu'il découvre Thomas d'Aquin, il n'a pas encore en tête l'Aristote que ses premiers professeurs lui ont présenté, qui furent cartésiens et idéalistes.

Or, s'il est une vérité certaine, c'est que la notion d'acte est absolument centrale chez le Stagirite. La distinction acte / puissance est reconnue à l'unanimité des philosophes comme sa marque personnelle, sa valeur ajoutée propre à la philosophie, par laquelle, entre autres, il résout l'aporie de la venue à l'être. Il paraît impossible de soupçonner Aristote de négliger l'existence des choses quand il en fait la pièce maîtresse de sa pensée, et, comme nous le verrons, le nœud de l'approche de la nature de Dieu, perspective finale de sa métaphysique. Avouons ne pas voir du tout quel est ce péché d'essentialisme

[244] E. Gilson, *L'être et l'essence*, éd. Vrin, Paris 1972, p. 65.

apparemment capital imputé à Aristote. Est-ce faiblesse d'esprit de notre part ou bien n'y a-t-il pas vraiment grand-chose à comprendre ?

Pour pallier, néanmoins, l'essentialisme prétendu d'Aristote et honorer l'existentialisme thomasien allégué, est apparue au XX^{e} siècle et s'est imposée à toute la communauté thomiste, la doctrine de l' « *actum essendi* », c'est-à-dire de l'acte d'être ou d'exister, sous la bannière des trois grands néothomistes de la première moitié du siècle en question, Maritain, Gilson et Fabro[245].

Qu'on nous permette, à cet égard, un petit *excursus* sur l'existentialisme néothomiste. Joseph de Finance, proche de Gilson et de Fabro au point qu'Humbrecht s'interroge de savoir qui des trois a copié l'autre, Joseph de Finance, donc, écrit :

> *« Par cette valeur donnée à l'existence, la métaphysique thomiste peut être appelée une métaphysique existentielle. Seulement, cet existentialisme est tout autre que celui d'un Heidegger, d'un N. Berdiaeff ou d'un Gabriel Marcel. Il ne prétend pas saisir l'existence individuelle, actuelle, dans sa totalité concrète, appréhender l'existant en tant que tel, dans son émergence au-dessus du possible. La métaphysique est le domaine des formes, des essences : l'existence que le thomisme considère, n'est pas l'existence individuée, concrétée dans un sujet déterminé, mais l'existence abstraite »*[246].

« La métaphysique est le domaine des essences !… » Ainsi la métaphysique néothomiste, pour être existentialiste, ne doit pas regarder l'existence concrète des choses, mais une existence abstraite. Bref, une existence essentialisée, l'essence de l'existence. On s'engouffre dans l'essentialisme honni. Comprenne qui pourra ! Nous verrons combien

[245] La gloire de ces trois auteurs fit tomber dans l'oubli le nom du véritable initiateur de ce courant de pensée, Norbert Del Prado op, *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ,* Fribourg (Suisse), 1911. Cet auteur fit le mauvais choix d'écrire en latin.

[246] Joseph de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Thomas* d'Aquin, Presses de l'Université Grégorienne, Rome, 1965, pp. 118-119.

c'est faux, et combien Aristote s'interroge sur le premier principe dans son « existence individuelle, actuelle, dans sa totalité concrète ».

À y regarder de près, Thomas est étrangement muet sur cette notion d'acte d'être. Humbrecht[247] relève 17 occurrences de l'expression "*actus essendi*" dans toute l'œuvre du Maître et surtout, précise-t-il, au début de sa carrière. 17, c'est peu mais suffisant pour y prêter attention, d'autant que l'expression est encore présente dans ses dernières œuvres. Pourtant, la surprise n'est pas là. Voici ce qu'écrit Geneviève Barette, universitaire canadienne, en introduction et en quatrième de couverture de son livre de plus de 200 pages consacré à l'acte d'être :

> *« La notion d'acte d'être n'est considérée pour elle-même dans aucun texte du corpus thomasien »*[248]*.*

Th. D. Humbrecht le confirme d'ailleurs, en concédant à plusieurs reprises que « *Thomas ne s'explique pas* » sur l'acte d'être[249]. Et pour confirmer cette absence il en appelle à Gilson :

> *« Saint Thomas ne nous a laissé ni théologie ni philosophie de l'esse* [acte d'être] *»*[250]*.*

Aussi bien Barette qu'Humbrecht et Gilson constatent donc l'absence de considération pour l'acte d'être de la part de saint Thomas. La défense en faveur de Thomas avancée par Gilson et rapportée par Humbrecht : la modestie d'un novateur qui ne voulait pas paraître tel, s'avère assez futile. C'est l'argument psychologisant de celui qui n'en a plus de rationnel.

---

[247] Thierry-Dominique Humbrecht op, *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique*, ed. Parole et Silence, Paris 2021, p. 853.

[248] Geneviève Barette, *L'être comme perfection : Les sens d'actus essendi chez Thomas d'Aquin*, Éditions universitaires européennes, Montréal, 2014.

[249] Thierry-Dominique Humbrecht op, *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique*, pp. 921, 1047, 1051 (entre autres).

[250] Thierry-Dominique Humbrecht op, *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique, p.* 851, Humbrecht cite Gilson : *Elements of Christian Philosophy*, 1960.

Il semble donc bien que saint Thomas n'ait pas écrit un mot de clarification sur l'acte d'être et aucun auteur, à notre connaissance, n'a indiqué de lieu topique de définition et de développement le concernant. Quand on sait les pages entières rédigées et reprises par Thomas sur l'acte, la puissance, la substance, l'essence, etc. on ne peut qu'être interrogatif sur la portée véritable qu'il voulait accorder à cet acte d'être. Il est très difficile d'y voir le cœur de la métaphysique de Thomas d'Aquin et le dépassement de toutes les métaphysiques antérieures, notamment de celle d'Aristote, comme on le lit sous la plume de Léo J. Elders :

> *« Saint Thomas ne se contente pas de corriger la position d'Aristote sur la métaphysique, il est même convaincu que Platon et Aristote ne se sont pas engagés dans cette science … car ils ne connaissaient pas la composition en toutes les choses, de l'acte d'être (esse) et de l'essence … Parce que l'acte d'être est la réalité la plus profonde et la perfection la plus grande des choses, la métaphysique lui accorde même davantage d'attention qu'à l'essence »*[251].

Au vu du désert d'éclaircissement sur l'acte d'être chez Thomas, on ne peut que retenir son jugement sur une déclaration aussi affirmative.

Si nous reprenons les 17 occurrences de l'expression « *actus essendi* », nous constatons que 8 d'entre elles rendent compte de la formation du terme *ens* à partir de l'*actus essendi* ; « ce nom "*ens*" est imposé à partir d'"*actus essendi*" »[252]. Thomas écrit d'ailleurs tout aussi bien : « ce nom "*ens*" qui est imposé à partir d'"*esse*"… »[253].

Pour ces occurrences, Thomas se situe à l'évidence dans le registre de la sémantique. Il veut analyser la formation du mot *ens*, car en latin

---

[251] Léo J. Elders, *La métaphysique de saint Thomas dans une perspective historique*, ed. Vrin, Paris 1994 p. 33.

[252] *Commentaire de la Métaphysique*, L. 4, l. 2, n° 6 ; voir aussi : *Commentaire des Sentences*, L. 1, d. 8, q. 1, a. 1, co. ; *Commentaire des Sentences*, L. 1, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2. ; *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 1, co. ; *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 1, ad s.c. 3.

[253] *Commentaire de la Métaphysique*, L. 4, l. 2, n° 11.

classique, le verbe *esse* ne possède pas de participe présent. Autrement dit, *ens* est un néologisme forgé de toutes pièces par les philosophes latins. C'est ce que veut expliquer Thomas à cette occasion. Un peu comme si l'on disait en langage français : le néologisme "un étant" est formé à partir du verbe être.

Pour 4 autres occurrences, Thomas reprend la distinction opérée par Aristote à propos des sens du verbe être :

> *« Tantôt il signifie l'essence d'une chose ou son acte d'être, et tantôt, il signifie la vérité de la proposition, même à propos de ce qui n'a pas d'être »*[254]*.*

Aristote écrit en effet, au livre Δ de sa *Métaphysique* :

> *« Les êtres par soi se disent en autant de sens que les catégories de la prédication, car d'autant de façons qu'elles se disent, autant l'être a de sens … En outre, "être" et "il est" signifient que c'est vrai ; "ne pas être" signifie que ce n'est pas vrai, mais faux, aussi bien dans l'affirmation que dans la négation »*[255]*.*

Ici, *actus essendi*, est identifié à l'occurrence d'*esse* attribuée à ce qui est « dans la nature des choses », c'est-à-dire à ce qui existe vraiment dans la réalité extérieure, par opposition à *esse* servant à indiquer la vérité ou la fausseté d'une proposition qui indique une existence uniquement dans l'esprit, attribuable tout aussi bien à ce qui n'existe pas dans le monde des choses[256]. *Actus essendi* renvoie donc à l'existence dans la réalité.

---

[254] *Q. D. De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 1 ou *Commentaire des Sentences*, L. 1, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1 ; voir aussi : *Somme de théologie*, Ia, q. 3, a. 4, ad 2 ; *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 1, ad 1.

[255] Aristote, *Métaphysique*, L. Δ, ch. 7, 1017a23.

[256] En latin comme en grec, il n'existe pas d'interjection comme le *oui* et le *non* français. La confirmation de la vérité « oui, c'est vrai », se fait avec le verbe *être* et la négation de la vérité « non, c'est faux » se fait avec la particule de négation verbale. C'est pourquoi le terme *esse* a ce deuxième sens en latin (ainsi qu'*einaï* en grec) qui n'est pas utile en français grâce aux interjections oui et non. La traduction du verset de la Vulgate « est

Un autre sens (3 occurrences) évoque l'activité par laquelle quelque chose est. « On peut aussi dire que l'acte d'être est ce par quoi quelque chose est, comme l'acte de courir est ce par quoi quelqu'un court »[257]. Nous aurons l'occasion de revenir largement sur ce sens particulier qui est certainement à la racine des autres.

Acte d'être renvoie aussi à la substance singulière, par opposition à l'essence ou la nature des choses : « La création ne concerne l'essence ou la nature que par l'intermédiaire de l'acte d'être »[258]. En effet, ce que Dieu crée, ce ne sont ni des essences ni des natures, ni d'ailleurs des actes d'être seulement, mais des êtres individuels existants doués d'une nature grâce à leur être. Ce sens rejoint le précédent.

Une dernière occurrence particulière traite de l'*esse* de la puissance intellectuelle[259].

Aucun de ces 6 sens ne relève spécifiquement de la métaphysique, mais tous ont une valeur philosophique générale et même seulement dialectique dans la majorité des cas. Et redisons-le, en dehors de ces quelques brefs passages, Thomas est muet sur le sujet.

- *L'acte d'être néothomiste*

Pourtant, malgré cette disette chez le Maître – et peut-être à cause d'elle – les disciples insistent : ce que n'aurait pas vu Aristote, et qui représenterait le dépassement définitif opéré par saint Thomas, c'est l'analyse suivante : une fois que l'agent naturel a effectué l'union de la forme et de la matière, donnant jour à la substance, cette dernière n'existe pas encore à proprement parler. Elle demeure en puissance à un second acte, "l'acte d'être ou d'exister", donné directement de

---

est, non non » (Jac. 5:12) par « que votre oui soit oui et que votre non soit non » illustre ce que veulent dire Aristote et saint Thomas.

[257] *Commentaire des Sentences*, L. 1, d. 8, q. 5, a. 2, co. ; voir aussi : *Quodlibet* IX, q. 4 a. 1 co. ; *Expositio de Ebdomadibus*, l. 2.

[258] *Commentaire des Sentences*, L. 3, d. 11, q. 1, a. 2, ad 2.

[259] *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 13.

l'extérieur par un agent qui est la cause propre d'être, nommément Dieu. Voici ce qu'écrit Gilson :

> *« La substance corporelle comporte deux compositions étagées en profondeur : celle de la forme et de la matière qui constitue la substance, et celle de la substance ainsi constituée avec son acte d'exister … Dans la substance composée de matière et de forme se trouve un ordre double : l'un, de la matière même à sa forme ; l'autre, de la chose déjà composée à l'exister qu'elle participe … Les deux compositions se ressemblent en ceci, que toutes deux sont des compositions d'acte et de puissance … Elles diffèrent en ceci, que la composition constitutive de la substance corporelle est celle de l'acte de la forme avec la puissance de la matière, au lieu que la composition constitutive de l'être existant est celle de l'acte de l'esse avec la substance même, prise comme déjà constituée ainsi qu'il vient d'être dit, mais encore en puissance à l'égard de l'exister »*[260].

L'être individuel résulterait donc d'une double composition d'acte et de puissance. Les deux seraient identiques quant à leur structure aristotélicienne, mais à deux niveaux différents, et c'est ce deuxième niveau qu'Aristote n'aurait pas vu. La première composition serait l'union de la matière et de la forme constituant ainsi la substance ou essence (les deux se confondent dans ce contexte et Gilson semble ne pas faire de différence). La forme aurait pour fonction de rendre la matière *telle*, c'est-à-dire de donner une identité à la substance ou essence mais pas son *esse* ou acte d'exister. La matière demeurerait donc à l'état de non-assignée (car la matière assignée existe et ne fait pas, comme telle, partie de l'essence).

La seconde relation de puissance à acte serait celle de la substance ou essence déjà composée de matière et de forme avec un acte d'être donné directement de l'extérieur par la cause efficiente de l'être. Cette union ferait exister concrètement la chose. D'après Gilson, toujours :

---

[260] E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 108.

> *« Pour y parvenir, il faut concevoir l'existence comme un acte radicalement distinct de l'actualité de l'essence … Il faut aller jusqu'à poser l'essence comme "en puissance" à l'égard de son acte d'exister. Si l'on va jusque-là, on dépasse franchement le plan de l'ontologie aristotélicienne de la substance pour atteindre une ontologie de l'existence proprement dite. C'est peut-être là l'effort suprême de la philosophie première, et c'est celui qu'a tenté, au XIII^e^ siècle, saint Thomas d'Aquin »*[261].

Une telle conception de l'acte d'être s'origine dans une lecture biaisée d'un chapitre célèbre de la *Somme contre les Gentils* intitulé « Ce n'est pas la même chose d'être composé de substance et d'être et composé de matière et de forme ». Il nous faut le citer en son entier pour comprendre le travers :

> *« La composition de matière et de forme n'est pas du même ordre que celle de substance et d'être : bien que l'une et l'autre relèvent de la puissance et de l'acte. Voici pourquoi : En premier lieu, la matière n'est pas la substance même de la réalité, sinon, toutes les formes seraient des accidents, suivant l'opinion des anciens naturalistes ; mais la matière est une partie de la substance. De plus, l'être lui-même n'est pas l'acte propre de la matière, mais de la substance totale. En effet, l'être est l'acte de ce dont nous pouvons dire qu'il est. Or l'être ne se dit pas de la matière, mais bien du tout. Donc on ne saurait dire de la matière qu'elle est, mais c'est la substance qui est ce qui est. Troisièmement, la forme n'est pas l'être lui-même, car être et forme se distribuent selon un certain ordre : ainsi la forme se compare à l'être lui-même comme la lumière au fait de luire, ou comme la blancheur au fait d'être blanc. Car en outre, l'être se compare à la forme elle-même, comme un acte. Si, en effet, dans les êtres composés de matière et de forme, cette dernière est appelée principe d'être, c'est parce qu'elle représente l'accomplissement de la substance, dont*

[261] E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 80.

> *l'acte est l'être même : comme le diaphane est pour l'air principe du fait de luire parce qu'il constitue l'air sujet propre de la luminosité. Par conséquent, dans les composés de matière et de forme, ni la matière ni la forme ne peut être dite cela même qui est, ni non plus l'être lui-même. Toutefois la forme peut être appelée ce par quoi la chose est, pour autant qu'elle constitue le principe d'être : c'est la substance totale qui est la chose même qui est ; et l'être lui-même est ce par quoi la substance est appelée un être »*[262].

Il est intéressant de comparer la manière dont les deux relations de puissance à acte diffèrent entre elles, d'un côté selon Gilson et de l'autre selon Thomas d'Aquin. Chez le premier, nous l'avons lu un peu plus haut, la substance est puissance à l'être comme la matière est puissance à la forme ; elles sont identiques sur ce point. Les deux diffèrent néanmoins dans la mesure où l'union de la substance à l'être est postérieure à l'union de la matière et de la forme. Elle présuppose cette union préalable, puisque celle-ci constitue la substance. Or, dans ce contexte, la substance est en puissance à la réception de l'être ; elle est comme une matière dont l'être serait comme une forme.

On comprend donc que chez Gilson, il y a un strict parallélisme de construction entre les deux relations de puissance à acte. Substance et matière sont chacune des puissances passives qui reçoivent leur acte constitutif d'un agent extérieur[263]. La matière reçoit la forme de l'agent naturel extérieur conforme, à savoir le géniteur ou le producteur, et la substance reçoit l'être de la cause extérieure de l'être, à savoir l'Être absolu. Du point de vue de la structure de la relation, il n'y a pas de différence. Gilson a écrit : « Elles se ressemblent en ceci, que toutes deux sont des compositions d'acte et de puissance » ; il s'agit dans les

---

[262] *Somme contre les Gentils*, L. II, n° 54, n^{os} 1 à 6. Cerf, Paris, 1993. Trad. Corvez & Moreau. Nous avons gardé intacte cette version, malgré notre désir de la modifier, afin de pouvoir l'analyser aussi dans ses choix de traduction.

[263] Cette conception est partagée par Maritain, Fabro, de Finance, Wippel, Elders et la plupart des néothomistes du XX^{e} siècle.

deux cas d'une relation de puissance passive à acte reçu d'un agent extérieur. En revanche, la différence proviendrait plutôt des termes associés dans la relation, c'est-à-dire matière et forme dans le premier cas, et dans le second, substance et être ; elle proviendrait aussi de la dépendance de la seconde relation envers la première, puisque la substance doit déjà être constituée de matière et de forme pour recevoir l'être. C'est la même relation, mais à deux niveaux de profondeur successifs.

En va-t-il de même chez Thomas d'Aquin ? Dans le texte cité, il ne revient pas sur la première relation, celle de matière à forme, qu'il avait déjà amplement développée auparavant et dès ses premiers écrits[264]. Nous avons essayé de la rappeler plus haut, il s'agit bien d'une relation de puissance passive à forme éduite par l'agent. Que nous dit-il de la seconde ? Nous lisons : « La forme se compare à l'être lui-même comme la lumière au fait de luire, ou comme la blancheur au fait d'être blanc ».

C'est du moins la traduction française des Éditions du Cerf. Le texte latin donne « *Comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse* ». Thomas établit ici un balancement sémantique strict entre forme et être d'un côté, et lumière et luire ou blancheur et être blanc de l'autre. La traduction proposée ne rend donc pas exactement compte de ce parallélisme.

Comme les traducteurs ont marqué la seconde branche du balancement par « le fait de… », il aurait sans doute mieux valu qu'ils écrivent ainsi la première branche : « La forme se compare *au fait d'être* lui-même comme la lumière au fait de luire, ou comme la blancheur au fait d'être blanc », afin de mieux rendre le mouvement de la phrase. Mais en toute rigueur, ils auraient dû traduire : « la forme se compare à être, comme la lumière à luire et la blancheur à être blanc ». Mais pour un adepte de l'acte d'être, acte de la substance, une telle traduction est difficilement recevable. Nous touchons du doigt le poids d'options métaphysiques sur le choix de traductions

[264] *Des Principes de la Nature*.

parfois inconsciemment orientées.

Or, qu'est-ce que luire pour la lumière ? Avant de répondre, notons qu'il s'agit d'un verbe, de sorte qu'être devrait aussi se prendre comme verbe et non comme nom si l'on veut respecter le balancement de Thomas. Au contraire, traduire « la forme se compare à l'être… » invite à considérer le terme être comme un nom, à cause de l'article qui l'accompagne. La différence est notable, car un nom est destiné à signifier une chose, une qualité et toute notion abstraite, indépendante d'une quelconque relation au temps et au changement, tandis qu'à l'inverse, le verbe a pour fonction d'exprimer une action comme luire ou une passion comme brûler, attachées précisément au temps et au changement. C'est la leçon des premiers chapitres du *Traité de l'Interprétation* d'Aristote.

Ensuite, luire est l'activité de la lumière ou pour mieux dire de la luminosité/*lumen* [265] , ce que Thomas appelle le *diaphane* de l'atmosphère recevant la lumière/*lux*. L'éclat de l'atmosphère est l'effet de la lumière/*lux* se diffusant dans l'air pour l'imprégner afin qu'à son tour, il illumine la planète, du moins sa face ensoleillée. Luire ou éclairer est l'action, l'activité, l'acte de la luminosité. Et si l'on met en œuvre le parallélisme développé par Thomas d'Aquin, on comprend qu'être est l'action, l'activité, l'acte de la forme.

De sorte que la différence de relation de puissance à acte entre la matière et la forme d'un côté, et la substance et être de l'autre, est chez Thomas très éloignée de l'explication de Gilson. Être étant un verbe, il exprime, nous l'avons vu, une action comme luire. Or l'action est le fait d'une puissance active et non d'une puissance passive. La relation de la

[265] Le latin possède deux mots "*lux*" et "*lumen*", que le français traduit dans les deux cas par *lumière*. Mais à strictement parler, l'équivalent de lumière est *lux*, qui exprime l'origine cosmique de toute clarté, tandis que *lumen* exprime plutôt l'effet de la lumière/*lux* dans l'atmosphère et correspond davantage à luminosité, c'est-à-dire à la diffusion ambiante de la clarté de l'air en présence du soleil, phénomène qui autant que l'on sache à ce jour, ne regarde que la planète Terre. Voir notre *Commentaire de Thomas d'Aquin sur le traité de l'âme d'Aristote*, L'Harmattan, Paris 2021, p. 43.

substance à être est une relation de puissance active à son effet qui est son acte ; la substance est par sa forme ce que nous avons appelé une *virtus essendi*, une force d'être, une puissance active à causer l'être de l'intérieur. Nous sommes très éloignés de la conception néothomiste d'une substance, puissance passive, et d'un acte d'être donné de l'extérieur par Dieu.

Qu'est-ce qu'être ?

Nous devons dès lors nous interroger : « Qu'est-ce qu'être ? » Poser la question en ces termes, c'est sans doute déjà orienter vers certains éléments de réponse et en éliminer d'autres. Nous aurions pu, en effet, nous demander « Qu'est-ce que l'être ? » en introduisant un "l" apostrophe qui aurait à son tour guidé différemment la recherche. Néanmoins, autant saint Thomas est resté muet sur le thème de l'acte d'être, autant il est prolixe dans l'usage du verbe *esse* (être) et ses explications.

Nous avons déjà rencontré les trois sens fondamentaux du terme ; tantôt il désigne l'essence d'une chose, tantôt il en désigne l'existence concrète et tantôt il renvoie à une conception de l'esprit, applicable même à ce qui n'existe pas. Ici, c'est la seconde catégorie d'emploi qui nous intéresse, et que Thomas identifie d'ailleurs parfois à la notion d'acte d'être[266].

- *Étant et être*

Il nous faut cependant, avant d'aller plus loin, crever un abcès qui ne tient qu'à une certaine confusion dans la langue française. C'est une pure difficulté de mots, mais qui a pu entraîner des contre-sens dans la pensée de certains. Le même mot *être* est utilisé comme nom, par

[266] D'après Humbrecht, *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique*, p. 854 : « Le *Contra Gentiles* associe à la notion *d'actus essendi* l'affirmation décisive « *esse actus est* ». De sorte que Thomas aurait abandonné petit à petit l'expression *actus essendi* au profit de l'infinitif *esse* ».

exemple, "l'homme est *un être* raisonnable" et comme verbe, par exemple, "le propre de l'homme, c'est d'*être* raisonnable". Pour éviter cette confusion, le latin a forgé un néologisme "*ens*" pour signifier le nom *un être* tandis que le verbe "*esse*" signifie le verbe *être*. La langue anglaise, par exemple (et bien d'autres langues), n'a pas cette difficulté du français ; le verbe *être* se traduit par "*to be*" tandis que le nom *être* se traduit par "*a being*", participe présent substantivé, comme le mot *ens* en latin. Aucun risque de confusion.

C'est pourquoi certains comme Gilson ont proposé de traduire *ens* par *un étant* ; créant ainsi à son tour un néologisme pour répondre au néologisme latin :

> *« J'écrirais aujourd'hui sans hésiter, d'un bout du livre à l'autre "étant", pris substantivement, pour désigner l'ens »* [267].

La remarque de Gilson est judicieuse et aurait pu faire autorité s'il n'avait ajouté ensuite, emporté dans sa doctrine de l'acte d'être :

> *« Je réserverais le mot "être ", pris lui aussi substantivement pour signifier ce que saint Thomas nommait "esse", ou "actus essendi", qui est l'acte en vertu duquel un étant est un être actuel »*[268].

De sorte qu'après avoir résolu une amphibologie, il en crée une nouvelle dans la foulée, en donnant à la traduction d'*esse* par *être* tantôt un sens substantivé à l'égal, dit-il, d'*étant* mais avec un sens différent qu'il précise, et tantôt le sens classique du verbe *être* à l'infinitif.

On pourrait opposer que l'infinitif est précisément la forme substantivée d'un verbe et qu'il n'y a donc pas confusion. Néanmoins, l'infinitif reste la forme substantivée d'un *verbe*, et ne devient pas un nom au sens où le nom s'oppose au verbe. Un verbe, même à l'infinitif, est destiné à signifier une action ou une passion en co-signifiant le temps présent ou passé (ou même futur en d'autres langues comme le

---

[267] E. Gilson, *l'être et l'essence*, Appendice II, p. 350.

[268] *- id - p. 351.*

latin), tandis qu'un substantif désigne toujours une substance ou une qualité de façon abstraite et intemporelle.

Or, l'*être, "esse",* qu'il identifie à l'"*actus essendi"*, Gilson le prend comme un nom intemporel qui ne signifie ni une action ni une passion, mais un principe de substance. C'est pourquoi il n'hésite pas à lui donner un article, contrairement à l'usage pour les verbes à l'infinitif, article que lui et d'autres conféreront au terme latin lui-même. Ils parleront sans hésiter de "*l'esse*" d'un *étant*.

Très curieusement – est-ce l'influence du *French Professor* au-delà des mers ? – les philosophes thomistes de langue anglaise se mirent à traduire *esse* par "*being*" au lieu de "*to be*", recréant ainsi au nom de l'*actus essendi* néothomiste, une amphibologie qui n'existait pas dans leur langue. Difficile de comprendre.

- *Être est un verbe d'action !*

Pourtant, Thomas n'est pas avare de comparaisons du verbe *esse* avec un verbe d'action. Nous avons déjà cité plus haut ses propos dans le *Commentaire des Sentences* : « On peut aussi dire que l'acte d'être est ce par quoi quelque chose est, comme l'acte de courir est ce par quoi quelqu'un court » en annonçant que nous y reviendrions. Le moment est venu. On lit aussi chez Thomas : « Être est l'acte de quelque chose au titre de ce qui est, comme chauffer est l'acte de ce qui chauffe » [269], « Être est l'acte de l'étant résultant des principes de la chose, comme luire est l'acte du luminescent » [270]. Sans oublier le passage de la *Somme contre les Gentils* cité plus haut. Être est à l'essence ou à la forme comme chauffer à ce qui chauffe ou à la chaleur, comme luire au luminescent mais aussi comme brûler pour le feu, ou courir pour le coureur. D'une manière générale,

[269] *Commentaire des Sentences,* L. I, d. 23, q. 1, a. 1, co.
[270] *Commentaire des Sentences*, L. III, d. 6, q. 2, a. 2, co.

> *« De même que le mouvement est l'acte du mobile en tant que mobile, de même, être est l'acte de l'existant, en tant qu'il est être »*[271].

Être est l'activité d'une forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle. « Est, dit absolument, signifie être en acte ; c'est pourquoi il signifie à la manière du verbe »[272]. Là où, véritablement, les exemples montrent avec le plus de force que le terme *être* est pris comme verbe exprimant une activité[273], c'est lorsque saint Thomas fait de vivre l'être même du vivant. Recensons à cet effet quelques extraits :

> *« Être, c'est vivre pour le vivant »* [274] **…** *« C'est, en effet, par sa forme que toute chose est en acte, mais l'âme du vivant est cause d'être, car c'est par elle que le vivant vit, et vivre, c'est être pour lui »* [275] **…** *« Être est dit l'acte même de l'essence, comme vivre, qui est être pour les vivants, est l'acte de l'âme, non pas l'acte second qu'est l'opération, mais l'acte premier »*[276].

Et en cela, Thomas se montre parfait disciple d'Aristote qui écrivit : « Être, pour les vivants, c'est vivre »[277]. La boucle est bouclée ; vivre, c'est être pour le vivant. Vivre n'est pas une opération (un acte second) s'ajoutant au fait d'être, ni une faculté de l'être, c'est être même ! Or, être est l'actualité de l'acte et de la forme. Mais l'acte, avons-nous dit, c'est l'exister effectif de la chose. De sorte que vivre est l'acte de l'âme au sens de l'effectivité première d'une puissance active. L'âme unie au corps

---

[271] *Commentaire des Sentences,* L. I, d. 19, q. 2, a. 2, co.

[272] *Commentaire du Traité de l'Interprétation*, L. I, l. 5, n° 73.

[273] Nous nous en tenons à un point de vue logique et philosophique. Il est vrai que grammaticalement, être est qualifié de "verbe d'état" par opposition aux verbes dits précisément d'"action". Pourtant, nul doute que d'autres verbes d'état comme devenir ou demeurer expriment eux aussi une action. La grammaire a ses lois propres qui ne sont pas nécessairement celles de la logique, et réciproquement.

[274] *Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 98, n° 2.

[275] *Commentaire du Traite de l'Âme*, L. II, l. 7, n° 11.

[276] *Commentaire des Sentences,* L. I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

[277] Aristote, *Traité de l'âme*, L. B, ch. 4, 415b13.

organique exerce une *virtus essendi*, une force d'être qui est une *virtus vivendi*, une force de vivre. Ainsi, exister comme vivant, être au point de vivre, est l'activité première – l'actualité – de cet acte qu'est l'âme.

En conclusion, donc, être n'est ni une forme, ni un mouvement, ni une opération, mais l'acte premier d'une puissance active. Être est l'acte de la forme un peu comme voir est l'acte de la vue. Certes, pour l'âme, voir est une opération, un acte second, mais pour la vue, voir est son acte, son acte premier. La force d'être est, en effet, constituée par l'union de la forme et de la matière où la matière est puissance passive à être et la forme puissance active à être. C'est en cela qu'être est issu des principes de l'essence.

Il est évident qu'une telle vision de l'être diffère profondément de la conception néothomiste de l'acte d'être. On ne peut de ce fait admettre que l'expression latine « *esse est actualitas omnium actuum »*[278]*,* qui signifie « être est l'actualité de tous les actes » soit trop fréquemment traduite chez les néothomistes par « l'être est l'acte de tous les actes » au sens où l'entend Fabro :

> *« Acte de tous les actes, l'esse est l'unique acte qui s'impose dans sa réalité, sans contenu propre, et il est donc sans limite parce que l'esse est l'acte sans ajout ; dans les choses finies, dans la nature et dans l'âme, l'esse est l'acte qui actue »*[279]*.*

Car en aucun endroit dans toute l'œuvre de Thomas d'Aquin, ne se trouve l'expression *actus omnium actuum*, (acte de tous les actes). On est obligé de constater une nouvelle fois que cette école néoscolastique a parfois tendance à tirer à soi une traduction qui serait dérangeante pour sa thèse si elle se contentait d'être textuelle. L'actualité d'un acte est tout autre chose que ce que pourrait être "l'acte d'un acte". Pour prendre une comparaison, on peut admettre, en effet que l'expression "l'humanité de l'homme" ait un sens ; *humanité* signifie ce qu'il y a de

---

[278] *Q.D. de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

[279] Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Parole et Silence, Paris 2015 (réimpression de l'édition de 1961), p. 83.

plus humain chez l'homme, et s'oppose à sa *bestialité* qui en est la dimension inverse. Mais remarquons que parler de "l'homme de l'homme" ne veut tout simplement rien dire. Eh bien, il en est de même pour "l'actualité de l'acte". *Actualité* s'oppose à *passivité* comme deux dimensions de la force d'être ; mais nous en concluons que parler d'"acte de l'acte" n'a pas plus de sens qu'"homme de l'homme".

La forme est cause d'être

La forme est donc cause d'être. C'est une sentence fréquente chez Thomas sous différentes formulations et même repérable chez Aristote ; « la forme donne d'être »[280].

Voici sur quel principe Thomas argumente : la forme éduite fait être en acte final une matière élaborée sous la motion de l'agent, et la composition des deux, c'est-à-dire de la forme et de la matière individuelles, fait être la substance première une fois l'agent retiré.

> *« La forme est cause de la matière en lui donnant d'être en acte, et la matière est cause de la forme parce qu'elle la soutient … La forme substantielle donne d'être purement et simplement à la matière … La matière, quant à elle, ne soutient pas toujours la forme dans l'absolu, mais seulement lorsqu'elle est forme de ceci qui existe en cela, comme le corps humain envers l'âme rationnelle »[281] … « Il n'existe aucune autre cause responsable de l'unité des êtres composés de matière et de forme, que celle qui meut la puissance vers son acte »[282].*

Précisons que la cause « qui meut la puissance vers son acte » est l'inclination de la matière assignée à sa forme. Rappelons le déroulement : l'agent introduit, ou plus exactement éduit la forme par

---

[280] *Somme de théologie*, Ia, q. 76 a. 4 co. : « La forme substantielle donne d'être purement et simplement ». Aristote, *Traité de l'Âme*, L. II, ch. 4, 415b12 : « La cause d'être est, pour toutes choses, la substance formelle ».

[281] *Commentaire de la Métaphysique*, L. V, l. 2, n° 775.

[282] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 5, n° 1767.

élaboration et complexification progressive de la matière première jusqu'à ce que celle-ci devienne matière dernière précisément en puissance à l'acte précis qu'est telle forme ; un peu comme le menuisier choisit et prépare le bois qu'il veut destiner à son ouvrage. Cet acte reçu, cette forme, est de même espèce que la forme de l'agent qui agit selon ce qu'il est[283], comme le banc fabriqué est conforme à l'idée que s'en faisait l'artisan. Au départ, en effet, la matière première est indifféremment en puissance à toute forme naturelle, quelle qu'elle soit ; le bois est indifféremment en puissance au lit ou au banc, et le marbre à la table ou à la statue. Mais au terme de son élaboration par l'agent, la matière dernière n'est plus en puissance qu'à la seule forme pour laquelle elle a été disposée ; plus l'artisan donne forme de lit au bois et moins ce dernier est en puissance à autre chose, et de même, plus le sculpteur fait naître les traits d'Hermès, moins le marbre est en puissance à une autre figure.

> *« La matière dernière appropriée à la forme, ainsi que cette forme, sont identiques. La première est comme une puissance dont l'autre est l'acte »[284].*

Il y a, semble-t-il, quelque chose de proche dans la biologie embryonnaire. Au tout début de la conception, lorsque l'œuf fécondé effectue ses premières divisions, les cellules engendrées alors sont qualifiées par les généticiens de *totipotentes*. Comme le terme l'indique, on veut signifier qu'au départ, ces cellules sont en puissance à devenir n'importe quel organe au sein de l'embryon. Ce n'est qu'au fur et à mesure du développement organique que ces cellules sont de plus en plus spécialisées jusqu'à ne devenir en puissance qu'à un seul type d'organe qui sera son acte ; d'où la théorie dite de l'*animation tardive*. Aristote considère en effet que l'âme qui est forme du vivant, n'est acquise qu'au terme d'une certaine élaboration biologique, lorsque le corps embryonnaire est suffisamment développé pour répondre à toutes les opérations inhérentes à l'espèce vivante dont il est le corps.

---

[283] *Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 49, n° 3 : « Tout agent agit semblablement à lui-même ». Une centaine d'autres références chez Thomas d'Aquin.

[284] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VIII, l. 5, n° 1767.

Unie à sa forme, la matière dernière est alors inclinée vers elle et par elle comme le corps organique l'est envers l'âme et par l'âme. C'est ainsi que se forge l'unité par soi de la substance naturelle. Une fois le panda engendré, son âme maintient active l'organisation biologique de son corps afin que celui-ci demeure en puissance à elle. C'est cela vivre pour le vivant.

Seule la forme est donc cause d'être par soi de la substance naturelle. La cause agente comme la cause finale et la cause matérielle sont seulement causes de venue à l'être. Saint Thomas écrit en effet :

> *« La cause étant ce dont l'être d'autre chose suit … d'un point de vue absolu, la cause de l'être est la forme par laquelle chaque chose est en acte. Du point de vue du passage de la puissance à l'acte, tout être potentiel est actualisé par un être en acte, raison de la nécessité de deux autres causes, entendons la matière et l'agent, qui conduit la matière de la puissance à l'acte … Ce vers quoi tend l'action* [de l'agent] *se nomme cause finale … La forme est cause absolue d'être, tandis que les trois autres* [matière, agent, finalité] *sont causes de l'acquisition de l'être »*[285].

En conclusion, « la forme fait être, non qu'il s'agisse de l'être de la matière ou de la forme, mais du subsistant. Quand le composé de matière et de forme est subsistant par soi, ce composé reçoit de la forme d'être absolument par soi »[286]. L'*actus essendi* ou acte d'être est donc l'acte produit par la *virtus essendi* ou force d'être.

- *Objection : Dieu lui-même est cause propre d'être*

Il existe pourtant une objection majeure à l'affirmation que la forme est cause active d'être. Saint Thomas soutient en effet que :

---

[285] *Commentaire de la Physique*, L. II, l. 10, n° 240.

[286] *Commentaire des Sentences*, L. 3, d. 6, q. 2, a. 2, ad 1.

> *« Être est ce qui est causé en premier, cela ressort du fait qu'il est commun. Par conséquent, la cause propre d'être est l'agent premier et universel, à savoir Dieu »*[287].

Ou bien :

> *« Comme Dieu est être même par son essence, l'être des créatures doit être son effet propre, comme enflammer est l'effet propre du feu »*[288].

Thomas l'affirme à maintes reprises, Dieu est cause propre et/ou cause immédiate de l'être des choses. Or, les termes *propre* et *immédiat* ont un sens très fort. *Propre* signifie *approprié*, *adéquat*, *strictement ajusté* ; *immédiat* veut dire *direct*, *contigu*, *sans aucun intermédiaire*. L'association de ces deux adjectifs semble bien réfuter toute intervention de la forme dans la donation de l'être. Elle n'a pas sa place entre Dieu et l'être, puisque Dieu est cause immédiate, elle n'est pas non plus à la mesure de l'être puisque Dieu seul en est la cause ajustée.

C'est très évidemment de ce principe premier que découle l'ensemble des caractéristiques de la métaphysique néothomiste de l'acte d'être. Parmi ses thèmes centraux, signalons notamment l'origine supra philosophique de la découverte de l'acte d'être, la différence entre acte existentiel et acte formel, le caractère *subliminal* de la métaphysique prêtée à Thomas d'Aquin[289], l'insistance sur les thèmes de la participation et de la création, l'inspiration néo-platonicienne de cette métaphysique, le dépassement et même la subversion d'Aristote par Thomas d'Aquin.

---

[287] *Somme contre les Gentils*, L. 2, ch. 21, n° 4.

[288] *Somme de théologie*, Ia, q. 8, a. 1, co. Voir aussi : *Somme de théologie*, Ia, q. 45, a. 5, co. ; *Commentaire des Sentences*, L. 2, d. 1, q. 1, a. 4, co.

[289] Un auteur comme J.F. Wippel répète à l'envi que ce qui constitue à ses yeux la métaphysique thomiste ne se trouve pas comme tel chez Thomas d'Aquin, surtout pas dans ses commentaires d'Aristote, mais est déductible d'une compilation d'extraits de ses œuvres dites "plus personnelles" d'inspiration qualifiée de néo-platonicienne. Il n'est pas le seul à s'exprimer ainsi. Autant Gilson que Fabro sont habiles à faire dire à Thomas ce qu'il ne dit pas mais qu'il aurait certainement dit s'il avait voulu le dire.

La connaissance de l'acte d'être, disent-ils, aurait donc une origine supra philosophique. Gilson montre, en effet, dans son *Éléments de philosophie chrétienne* que la nécessité de concevoir un acte d'être pour expliquer l'existence des choses apparaît lors du recouvrement de la philosophie par la Révélation chrétienne, car seul l'Être absolu, à savoir Dieu, peut être la cause efficiente de l'être des choses, et il ne peut le faire que par Création. L'origine de la notion d'acte d'être se trouverait donc dans les données de la foi catholique, raison parmi d'autres pour lesquelles un auteur païen comme Aristote ne pouvait pas, selon lui, parvenir à ce niveau de profondeur métaphysique.

> *« Pourquoi faut-il attribuer* [à un être existant] *une "existence" distincte du fait qu'il existe ? … Cette impasse* [des métaphysiques antérieures] *nous invite à abandonner la voie philosophique – des créatures à Dieu – pour tenter d'emprunter la voie théologique – de Dieu aux créatures. Il se pourrait que Thomas d'Aquin ait d'abord conçu la notion d'un acte d'être (esse) en rapport avec Dieu ; et ensuite, à partir de Dieu, qu'il en ait fait usage dans son analyse de la structure métaphysique des substances composées »*[290].

Cette conception de l'acte d'être est donc hautement symbolique de ce que Gilson appelle la "philosophie chrétienne", c'est-à-dire la part de débordement de la théologie sur la philosophie. De sorte que la vérité de l'acte d'être est comme introduite *a priori* de l'extérieur dans la philosophie, par un autre type de considération de la réalité. Cet acte apparaît dès lors comme une pétition de principe faisant de la philosophie une discipline quasi-subordonnée à la théologie dont elle recevrait son sujet. En effet :

> *« Au sein de la doctrine sacrée, le partage ne passe donc pas entre théologie ou philosophie, mais entre l'autorité de la foi et tout ce qui est mis à son service. Désormais, les arguments*

[290] E. Gilson, *Éléments de philosophie chrétienne*, pp. 211-212. Nous voyons combien la démarche de Gilson est l'inverse même du mode de procéder métaphysique que nous avons analysé précédemment chez Thomas d'Aquin.

> *rationnels qui y sont reçus ou produits lui appartiennent, quoique sans rien perdre de leur nature, et même en la voyant renforcée. La métaphysique enfin, n'y est nommée ni théologie, ni philosophie, elle devient doctrine sacrée »*[291].

Cet extrait que nous venons de citer conclut le monumental essai d'Humbrecht sur les relations entre Dieu et la métaphysique chez saint Thomas. Il paraît clair pour lui qui revendique sa filiation à Gilson, que la métaphysique pratiquée par un chrétien, fait partie de la Doctrine Sacrée. « Sans rien perdre de sa nature », se sent-il obligé d'ajouter, car sans doute pressent-il que son lecteur pourrait naturellement en douter pour de bonnes raisons. Nous nous sommes largement étendu à ce sujet dans une note de lecture que nous avons rédigée sur cet ouvrage[292] dont on dira que le point faible central est une conception de la Doctrine Sacrée très répandue chez les néothomistes, mais très étrangère à la pensée de Thomas d'Aquin.

Il y a quelque chose de comparable chez Maritain, quoique plus indépendant de la foi chrétienne. Pour lui, la connaissance de l'acte d'être est moins le fruit de la Révélation que le résultat d'une intuition dépassant la raison ; une « intuition de l'être » que l'auteur réserve à « quelques rares métaphysiciens privilégiés »[293], comme une sorte d'extase mystique naturelle. Il est par conséquent impossible d'argumenter contre cette thèse, car ce serait avouer ne pas faire partie de ces *Happy few* qui ont bénéficié de cette intuition et donc n'avoir aucun titre à en juger.

De même, Elders écrit : « Selon Fabro, saint Thomas n'a pu développer sa doctrine de l'être comme l'acte de l'étant que dans la perspective de la doctrine chrétienne de la création »[294]. À propos,

---

[291] Thierry-Dominique Humbrecht op. *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique, p.* 1345.

[292] *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique*, Note de lecture, www.thomas-d-aquin.com/page-lectures-31.html.

[293] Cité par Léo J. Elders, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, p. 221.

[294] *-id- p.* 222.

précisément du passage de la *Somme contre les Gentils* qui traite de la double composition d'acte et de puissance, Humbrecht précise :

> *« Seule la perspective d'un Dieu créateur donnant l'être aux choses peut orienter la métaphysique vers la position d'un acte d'être »*[295].

Car dans cette doctrine, la donation propre et immédiate de l'acte d'être par Dieu lui-même ne peut se faire que par pure création. Dieu n'est pas, disent-ils avec raison, un demiurge platonicien soumis à quelque substrat éternel pour produire les choses en contemplant les idées. Il est censé le faire par création *ex nihilo* en conférant aux essences cet acte final d'exister qu'elles reçoivent passivement de l'extérieur, directement de la main même de Dieu. Chaque venue à l'être est dès lors une authentique création divine. Knasas, que nous avons déjà rencontré dans l'introduction, l'exprime en une phrase lapidaire : « Causer quelque chose en causant son *esse*, c'est causer la chose sans aucun autre préalable. C'est créer la chose »[296]. Les rôles sont donc bien définis dans cette perspective : l'acte d'être créé par Dieu confère à l'essence son existence, tandis que l'essence donne à l'acte d'être créé sa qualification spécifique, son *être tel*.

Mais ce scenario dépend de quelques présupposés. Dans cette perspective en effet, c'est l'essence qui donne à l'acte d'être sa spécificité. Cela signifie donc que, considéré en lui-même, encore dans les mains de Dieu, l'acte d'être n'aurait aucune spécification qui le limiterait à être tel ou tel (puisque ce serait le rôle de l'essence de la lui donner), mais il serait en quelque sorte absolu et illimité. Gilson écrit : « L'acte d'être *moins l'essence surajoutée* est exactement l'acte d'être infini qui est Dieu »[297] ou encore « Dieu lui-même ne pourrait créer ces

---

[295] Thierry-Dominique Humbrecht, *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2023, p. 197.

[296] John F.X. Knasas, *Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle*. Trad. personnelle.

[297] Etienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris, 2007, p. 182. Mise en italiques par l'auteur.

monstres que seraient des actes finis d'exister »[298]. L'essence en revanche, est une limite qui confère sa finitude à l'acte d'être qu'elle reçoit comme toute puissance limite son acte en le recevant.

> *« Les essences qui déterminent l'acte d'être à être une étoile ou une libellule ne le perfectionnent pas mais le restreignent ; elles ne l'enrichissent pas, mais le limitent. En lui-même et par lui-même, l'être est un acte plénier »[299].*

Bien entendu, les néothomistes n'ignoraient pas l'insistance de Thomas d'Aquin à affirmer que « la forme donne d'être » et voulurent se confronter à cette sorte de contradiction. Cette formule, écrit Fabro, « revient à chaque instant dans l'œuvre de saint Thomas »[300]. Leur réponse la plus fréquente fut donc de soutenir que la forme ne donnait pas l'être absolu, mais offrirait seulement d'être « ceci ou cela, une étoile ou une libellule ». La forme rend l'être *tel* lorsque Dieu lui confère l'être absolu. Ils dévaluèrent ainsi le poids de la forme pour en faire un acte purement formel sans impact entitatif ; un acte qui spécifierait mais ne ferait pas exister, car ce rôle reviendrait à l'acte d'être donné directement par Dieu.

Fabro écrit dans une note de son maître-livre :

> *« "Forma dat esse" parce que seule l'essence réelle, qu'elle détermine comme acte formel, est le véritable sujet de l'"esse-actus essendi". La forme est pour ainsi dire transfigurée métaphysiquement dans le thomisme : elle donne à l'essence l'"acte formel" et par conséquent en fait ensuite la "puissance " réceptive de "l'esse-actus essendi" »[301].*

Mais il est à noter que Fabro, un peu plus loin dans cette note, fait erreur sur la conception aristotélicienne de la forme. Il écrit, en effet : « Avant tout, "*forma dat esse formale*", c'est-à-dire elle est l'élément

---

[298] Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, p. 121.

[299] André M. Léonard, *Métaphysique de l'être*, Paris, 2006, Cerf p. 38.

[300] C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 345.

[301] -*id*-, p. 351, note 67.

constitutif de toute essence réelle. C'est le sens purement aristotélicien (mais au fond platonicien aussi) ». Or bien au contraire, une des grandes différences entre Aristote et Platon, c'est que chez le premier, la forme ne se contente pas de constituer l'essence, mais constitue d'abord l'individu. Et l'individu existe ainsi par sa forme naturelle et non pas par une idée platonicienne séparée. C'est à l'inverse l'essence qui existe par l'individu. La forme, selon Aristote, ne se contente pas de donner un esse *formale* (le fait d'être *tel*) à l'essence mais bien un *esse absolutum* (le fait d'être purement et simplement) à la substance première. « Puisque la matière est en raison de la forme, de cette façon la forme donne et l'être et l'espèce à la matière »[302]. Nous lisons bien que la forme ne se contente pas de donner l'espèce à la matière, mais aussi son être : « et l'être et l'espèce ». Ce n'est pas le seul endroit où Fabro affaiblit la portée véritable de la philosophie aristotélicienne[303]. Oserions nous paraphraser Bañez[304] : « C'est cela que très souvent saint Thomas affirme hautement et que les thomistes ne veulent pas entendre… » ? *La forme donne d'être* !

Gilson, quant à lui, identifie le plus souvent forme et essence. « Si l'on demande "ce que cette chose est", écrit-il, on répondra par la définition de son essence, c'est-à-dire de sa forme »[305] ; et il ajoute « l'acte qui fait que la substance existe peut et même doit s'ajouter à l'acte de la forme qui cause la substance »[306]. On ne peut mieux dire que Gilson a une vision *essentialiste* ou *substantialiste* de la forme, contrairement à Aristote qui en a une vision *existentialiste* en raison de

---

[302] *Q. D. de Anima*, a. 10, ad 2. Voir aussi *Commentaire de la Métaphysique*, L. V, l. 2, n° 775 : « En effet, La forme substantielle donne d'être purement et simplement à la matière ».

[303] Voir notre note de lecture sur *Participation et causalité selon Thomas d'Aquin* de Cornelio Fabro : www.thomas-d-aquin.com/page-lectures-31.html.

[304] Domingo Bañez, *Commentaire scolastique de la première partie de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin*, q. 3, a. 4. Bañez est un dominicain thomiste espagnol du XVI[e] siècle ; professeur de théologie à Salamanque, confesseur de Thérèse d'Avila.

[305] E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 57.

[306] *Ibid.* p. 104.

sa définition de l'acte. Comme Fabro et d'autres, il est conduit à sous-estimer la profondeur métaphysique de la forme, pour pouvoir faire une place à la théorie de l'acte d'être. Humbrecht, pour finir, se contente de botter en touche sans se retourner ; il n'a manifestement pas vu la question.

En conclusion, la causalité de la forme se réduirait à conférer ce que Fabro appelle un "*esse formale*" ; autrement dit, la forme serait l'acte de l'essence ou de la substance, mais à condition d'entendre la substance seconde et universelle, encore en puissance à être substance première grâce à la réception de l'acte d'être dont elle est en attente. Ce dernier acte lui serait conféré directement par Dieu par création *ex nihilo*. Il faut « concevoir l'être non plus comme forme, mais comme acte »[307].

- *Contre-objections*

Avant d'aborder l'objection principale de la causalité propre et immédiate de l'être par Dieu, nous allons nous interroger sur quelques impasses auxquelles semblent mener les déductions néothomistes envisagées ci-dessus.

Tout d'abord, une puissance est toujours adossée à un acte qui ne peut pas être l'acte pour lequel elle est en puissance. Le gland n'est pas en acte du fait du chêne qu'il est appelé à devenir, mais bien du fait de la vertu génitrice du chêne d'où il est tombé. La matière première n'existe jamais par elle-même, mais est toujours sous l'emprise d'un acte qui est, non pas l'acte que le processus de génération va lui donner, mais l'acte de l'être préexistant, disons les gamètes, au service de ce processus. Par conséquent, toute puissance en tant que puissance existe par la vertu de l'acte préalable auquel elle doit d'être puissance à un autre acte. L'essence ne saurait donc exister par l'acte d'être pour lequel elle serait en puissance, mais par un acte antérieur.

---

[307] Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, Nauwelaerts, 1963, p. 91.

Mais ceci conduit à ce que l'essence – ou la substance – déclarée en puissance, le soit par un acte préalable qui la fait être puissance. Autrement dit, elle devrait déjà exister avant de recevoir son acte d'être. Nous entrons alors dans l'histoire multiséculaire de l'opposition irréductible entre *l'esse essentiæ* et *l'esse existentiæ* (être de l'essence et être de l'existence) depuis Gilles de Rome et Henri de Gand. Problème définitivement insoluble pour la raison expliquée dans les *Topiques* par Aristote : les termes de la problématique ont été mal définis au départ[308]. Le plus curieux, c'est que Gilson était très conscient de ce paradoxe. Il écrit :

> *« Pour pouvoir entrer en composition réelle avec l'existence* [c'est-à-dire l'*esse existentiæ* – l'être de l'existence]*, il faut évidemment que l'essence elle-même soit réelle, c'est-à-dire qu'elle existe* [c'est-à-dire l'*esse essentiæ* – l'être de l'essence] *… Si l'essence dont on parle existe, elle n'a plus à se composer avec l'existence ; si elle n'existe pas, comme elle n'est rien, elle ne peut composer avec rien. Telle qu'elle est ici formulée, l'objection est irréfutable »*[309]*.*

Au reste, cette objection est à ce point irréfutable que Gilson s'enfonce dans le paradoxe de la précession mutuelle dans l'être [310] en voulant expliquer que l'*esse*, s'il est inconnaissable par concept puisque les concepts portent sur l'essence, peut néanmoins être parfaitement réel, mais sans exister par lui-même en dehors de son union avec l'essence. Il développe une dialectique en forme de boucle infinie où l'exister n'existe pas en dehors de l'essence ni l'essence n'existe en dehors de l'exister.

---

[308] Aristote, *Topiques*, L. VIII, ch. 3, 158b15 : « D'une façon générale, pour tout problème, quand il est difficile à attaquer, il faut toujours supposer, ou bien qu'il a besoin d'une définition, ou bien qu'il est au nombre des choses qui se disent de plusieurs façons ».

[309] Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, pp. 111, 112.

[310] Paradoxe selon lequel A dépendrait de B pour exister, mais B dépendrait de A pour exister. Ce cercle est insoluble et rien n'existe, ni A ni B.

> *« Ce qui est réel,* écrit Gilson, *ce n'est ni l'esse ni l'essence, mais l'étant que leur union constitue. Non seulement l'essence doit à l'esse l'existence qui lui permet de composer avec lui, mais l'esse fini lui-même doit à l'essence l'être qui lui permet à son tour de composer avec elle »*[311].

D'ici à ce que rien n'existe !... Osons dire que Gilson est impuissant à détruire l'argument qu'il formule avec netteté et auquel il veut s'opposer. En désespoir de cause, il brandit l'accusation passe-partout du néothomisme : s'il n'en avait pas été ainsi, « saint Thomas n'aurait pu distinguer réellement l'essence de l'existence »[312]. Péché mortel absolu dans leur bouche ! Mais comment distinguer réellement deux principes dont on nous dit qu'ils ne sont pas réels en eux-mêmes et n'existent pas l'un sans l'autre ni l'autre sans l'un ? Gilson passe finalement à autre chose et ne reviendra plus sur cette question pourtant essentielle.

C'est à se demander si cette fausse querelle de *la distinction réelle ou non de l'être et de l'essence*, totalement absente chez Thomas, n'est pas un leurre tendu par le diable pour obnubiler les métaphysiciens thomistes depuis des décennies – voire des siècles – et les détourner d'autres sujets autrement fondamentaux.

En conclusion, pour que l'essence néothomiste puisse être en puissance à l'acte d'exister, elle devrait au préalable exister sous l'emprise d'un acte antérieur qui l'assume. De sorte que lui rajouter de l'extérieur un acte d'être ou d'existence serait un doublon incongru. Notons ici un aspect répandu parmi les thomistes de l'acte d'être : ils sont bien davantage préoccupés de vastes intuitions universelles que de rigueur logique.

Une deuxième difficulté surgit du principe néothomiste suivant : « l'acte est limité par la puissance qui le reçoit ». L'exemple de Thomas mis en avant par ces auteurs, se formule ainsi : À supposer qu'il existe un blanc en acte absolu, alors, ce blanc existerait sans sujet ; en

---

311 Etienne Gilson, *L'être et l'essence,* p. 117.

312 -*id*- p. 113.

revanche, reçu dans un sujet, ce blanc est limité par les contraintes du sujet qui le reçoit. Il est le blanc de la neige, du cygne ou du nuage ; autant de blancs différents, plus ou moins blancs, freinés ou encouragés dans leur blancheur par la nature des surfaces qu'ils couvrent.

> *« Si la blancheur existait par elle-même, sa perfection n'aurait pas de limite, rien n'empêcherait la blancheur d'avoir tout ce qui constitue sa perfection … Un acte est d'autant plus parfait qu'il est moins mêlé de puissance. Tout acte auquel la puissance vient se mêler reçoit ainsi une limite à sa perfection »*[313].

Bien entendu, ce n'est qu'une expérience de pensée et tout le monde convient que le blanc absolu ne saurait exister, car rien de matériel ni d'accidentel n'est indépendant d'un sujet fini. Il faut en outre comprendre que même conçu comme absolu, le blanc reste limité dans son essence à être blanc ; il n'est pas un être *absolument absolu*. Les limites complémentaires qu'impose le sujet qui le supporte ne sont donc qu'accidentelles, de l'ordre du plus et du moins et du degré de perfection, autant quantitatif que qualitatif. Ainsi en va-t-il de la matière assignée à l'égard de sa forme substantielle ; elle limite son pouvoir quantitativement et qualitativement, et ce sont ces plus et ces moins qualitatifs et quantitatifs, ses perfections et ses manques, variables selon les individus – couleur des yeux ou des cheveux, taille et poids, vivacité ou lenteur, colérique ou flegmatique, sens plus ou moins pratique ou spéculatif, etc. – qui forgent les personnalités sans faire diverger d'espèce.

Mais des thomistes comme Wippel[314], ont pris argument de cet exemple pour l'appliquer à la relation d'essence à acte d'être, non plus comme expérience de pensée, mais comme phénomène réel ; non plus comme limitation accidentelle par le sujet, mais comme limitation essentielle. Nous l'avons dit, selon eux, l'essence existe par l'acte d'être pour lequel elle est en puissance, et l'acte d'être reçoit de l'essence sa

---

[313] *Somme contre les Gentils*, L. I, ch. 43.

[314] John F. Wippel, *Thomas Aquinas and the axiom that unreceived act is unlimited*, in *Metaphysical themes in Thomas Aquinas II*, Ch. 5, Catholic University of America Press, Washington DC, 2007, pp. 123 à 151.

détermination à être tel ou tel. On en déduit que l'acte d'être, tant qu'il n'est pas assujetti à une essence, est indéterminé ; indéterminé non pas au sens de confus et vide, mais très exactement au contraire au sens d'être parfait et complet, infiniment au-delà de toute spécification.

Pourtant, il paraît tout à fait inconcevable qu'une puissance finie puisse limiter de l'extérieur un acte infini. L'infini en acte est précisément ce qui n'a pas d'extérieur, et, commente Thomas, « Un pouvoir infini ne peut résider dans un corps fini, car un pouvoir inhérent à une grandeur lui est nécessairement proportionné »[315]. Si donc l'acte d'être est de soi illimité, c'est lui qui rendrait l'essence illimitée en devenant l'acte de cette dernière et non l'inverse, contrairement à ce que soutiennent les théoriciens de l'acte d'être, car le pouvoir d'une force infinie est infiniment supérieur à la capacité d'une puissance finie. Cette conception d'une puissance finie pouvant délimiter un acte infini semble donc incompréhensible.

Troisième problème : accorder l'être directement par création divine à chaque nouvel être, rend accessoire le devenir par génération. Celui-ci n'est plus une venue à l'être, mais seulement un mouvement préparatoire à cette réception. La génération n'est plus un devenir substantiel, mais chaque apparition à l'être est le fruit d'une création originale de la part de Dieu.

Rien ne paraît pourtant plus contraire non seulement à la pensée de Thomas d'Aquin, mais plus encore au dogme chrétien de la Création. Saint Thomas, commentant Aristote, écrit : « Le passage de non-sujet à sujet se déroule entre contradictoires et reçoit le nom de *génération*, qui est changement du non-être à l'être »[316]. *Entre contradictoires … du non-être à l'être*, on ne saurait être plus radical. Dans l'esprit de Thomas, l'acquisition de l'être est le terme du mouvement d'engendrement. Il en est le terme et fait donc entièrement partie de ce mouvement, même s'il ne se manifeste qu'à l'instant final. La

[315] *Commentaire de la Physique*, L. VIII, l. 21, n°1146.
[316] *Commentaire de la Physique*, L. V, l. 2, n° 654.

génération est un mouvement substantiel complet depuis le non-être jusqu'à l'être de la substance première.

En ce qui concerne la doctrine chrétienne de la Création, la difficulté est la suivante : Créer, dans la perspective néothomiste, c'est, Knasas nous l'a dit, donner à chaque étant son acte d'être. Chaque don de l'être à chaque être nouveau est selon eux une nouvelle création *ex nihilo*. Autrement dit, toutes les fois qu'un panda ou une fourmi voit le jour, il s'agit d'une création *ex nihilo* de la part de Dieu. Il semble toutefois intéressant de confronter cette thèse au passage suivant de la *Somme de théologie* :

> *« Rien de ce qui a été fait ultérieurement* [à la Création] *par Dieu n'était entièrement nouveau ; d'une manière ou d'une autre cela avait préexisté dans l'œuvre des six jours … Les choses ultérieures préexistèrent dans les œuvres des six jours de façon non seulement matérielle mais aussi par leur causalité. Ainsi les individus qui sont engendrés maintenant ont préexisté dans les premiers individus de leurs espèces. Quant aux espèces nouvelles, s'il en apparaît, elles ont préexisté dans certaines vertus actives »*[317] *… « Et ce repos du septième jour s'applique à Dieu parce que, au septième jour, il a cessé de constituer de nouvelles créatures ; ultérieurement en effet il n'a rien fait qui n'ait d'une manière quelconque préexisté dans ses premières œuvres »*[318]*.*

Pour saint Thomas, le don d'être par Création a cessé au soir du sixième jour. « Dieu se reposa, le septième jour, de toute l'œuvre qu'il avait faite »[319]. Depuis, venir à l'être n'est plus une création, mais une génération qui fut déjà préprogrammée dans l'œuvre des six jours. C'est devenu la responsabilité de la Providence dont la tâche est de maintenir et de faire prospérer la Création.

---

[317] *Somme de théologie,* Ia, q. 73, a. 1, ad 3.

[318] *Somme de théologie,* Ia, q. 73, a 2, corp.

[319] *Genèse*, 2:2.

En conclusion, avec la conception de la Création à laquelle elle conduit, la théorie de l'acte d'être atteint un sommet d'anti-thomisme. Non seulement elle réduit l'œuvre de génération à un changement accidentel, non seulement elle est contraire à la lettre de Thomas d'Aquin, mais en prônant une création historique originale pour chaque nouvel être, elle met abusivement Dieu à l'épreuve et s'oppose à la Doctrine Sacrée ; elle n'est donc pas recevable par un croyant, thomiste ou non.

- *Dieu ou la forme ?*

Pour revenir à notre objection principale, à la question : « Est-ce Dieu ou la forme qui est cause d'être ? », saint Thomas pourrait bien avoir tranché en faveur de Dieu :

> *« Une seule action ne semble pas en effet pouvoir procéder de deux causes ; si donc telle action, productrice d'effet dans la nature, émane d'un corps naturel, elle ne procède pas de Dieu. Là où un seul suffit il est inutile de recourir à plusieurs : ne voyons-nous pas comment la nature ne se sert pas de deux instruments, si un seul lui suffit ? Puis donc que la vertu divine suffit à produire les effets de la nature, il est inutile d'en appeler pour ce faire aux virtualités de la nature … Si Dieu produit tout l'effet naturel, l'agent de la nature n'a plus aucun rôle dans cette production »*[320].

Si Dieu produit tout l'être, la forme n'a plus aucun rôle dans cette production. Mais nous avons volontairement omis la première phrase de ce paragraphe : « Il est difficile pour quelques-uns de saisir comment des effets naturels sont attribués à Dieu et à une cause de la nature ». Comme très souvent, Thomas commence par formuler les opinions qui lui sont opposées afin de pouvoir les réfuter après avoir exposé sa pensée.

La clé du problème réside dans la doctrine aristotélicienne de la causalité universelle qui deviendra la théorie thomasienne de la

[320] *Somme contre les Gentils*, L. III, ch. 70.

participation. Aristote s'exprime en deux textes commentés par Thomas. Le premier est issu de la *Physique* :

> *« Les causes sont, en effet, dites causes de plusieurs façons : même parmi celles qui sont de même espèce, l'une sera antérieure, l'autre postérieure, par exemple pour la santé le médecin et l'homme de l'art, et pour l'octave, le double et le nombre, et dans tous les cas, les causes englobantes par rapport aux causes particulières »*[321].

Et Thomas commente :

> *« La première catégorie – ou combinaison – de comportement causal relève de l'antériorité et de la postériorité. La cause antérieure est plus universelle. Le médecin est la cause propre et prochaine de la santé, mais le "praticien" est cause antérieure et plus commune. Il en est ainsi dans la causalité spécifiquement formelle : la cause propre immédiate du diapason est le double, sa cause antérieure et plus commune est la proportion numérique dite multiplicité. Et tout ce qui contient une cause dans la communauté de son extension est dit cause antérieure.*
>
> *» Universalité ou proximité de la cause, de même qu'antériorité et postériorité peuvent s'entendre selon la communauté de prédication, comme dans l'exemple du médecin et du praticien, ou selon la communauté de causalité, comme lorsque nous disons que le soleil est cause universelle de réchauffement, le feu n'étant que la cause propre. Il y a évidemment correspondance entre les deux. Un influx affecte quelque chose dans la mesure où ils coexistent dans la même notion d'objet. Et plus son impact est étendu, plus cette notion est commune. L'influx est proportionnel à son objet du fait de sa notion, et la cause supérieure agit en raison d'une forme plus universelle et moins contractée. C'est là le point à considérer dans la*

[321] Aristote, *Physique*, L. II, ch. 3, 195a27-34.

hiérarchie des êtres. Autant leur être est supérieur, autant leur forme est désengagée et domine la matière que son pouvoir agrège. Donc la primauté dans la causalité rejoint la primauté dans l'universalité de prédication. Si le feu est le premier à chauffer, alors le Ciel n'est plus seulement le premier à chauffer, mais le premier à altérer »[322].

Et le second texte d'Aristote est issu de la *Métaphysique* :

« Mais à quelle sorte de principe et à quelle sorte de cause conduit une telle remontée ? Est-ce à la cause comme matière, comme fin ou comme moteur ? Cela surtout doit être examiné »[323].

Que Thomas commente ainsi :

« L'efficacité d'une cause est d'autant plus étendue que celle-ci est plus élevée. Une cause éminente produit un effet supérieur, plus commun et que l'on retrouve en davantage d'inférieurs … La mise en ordre effectuée par la cause au sein des effets, s'applique à tous ceux qui sont touchés par son influence. Toute cause produit des effets précis, selon un ordre établi …

» On observe trois degrés de causalité. Le premier est éternel et immuable, autrement dit, divin ; sous lui, on remarque une causalité incorruptible, mais mobile, les corps célestes ; encore en dessous, se trouvent les causes périssables et changeantes. Ces dernières sont particulières et produisent en propre des effets spécifiques précis. Le feu engendre le feu, l'homme, l'homme, et la fleur, la fleur.

» Le second degré de causalité est pour partie universel, et pour partie particulier. Particulier, à dire vrai, parce qu'il s'étend au genre circonscrit des réalités qui viennent à l'être au terme d'un mouvement. Il s'agit, en effet, d'une causalité motrice et mue.

---

[322] *Commentaire de la Physique*, L. II, l. 6, n° 188-189.

[323] Aristote, *Métaphysique*, L. E, ch. 3, 1027b15.

> *Universel cependant, car sa causalité dépasse une seule espèce de mobiles, pour s'étendre à tout ce qui s'altère, naît et meurt. L'être qui reçoit la première motion doit être la cause de tous les mobiles qui lui font suite.*
>
> *» Mais la causalité du premier degré est purement et simplement universelle. Son effet propre est d'être. Tout être quel qu'il soit, et de quelque façon qu'il soit, dépend directement de cette cause et est ordonné par elle »*[324].

Notons au passage, à propos de ce dernier texte, la liberté de Thomas à l'égard de la lettre d'Aristote. Autant le Philosophe se montre bref et interrogatif, autant Thomas est affirmatif et développe une théorie de la causalité universelle qui est peu présente dans le passage du Philosophe. Cela montre à nouveau ici combien ont tort ceux qui pensent que dans ses commentaires d'Aristote, Thomas d'Aquin est prisonnier de la lettre du Philosophe et ne s'exprime pas de son propre fonds. Nous l'avons déjà constaté et nous le remarquerons encore par la suite.

Relevons ensuite l'affirmation du dernier paragraphe : « L'effet propre de la causalité du premier degré est d'être ». À nouveau, ne sommes-nous pas amenés à penser que Thomas se dédit ? que ce n'est plus la forme mais Dieu, la cause première d'être ? Pourtant, nous avons aussi lu que « le soleil est cause universelle de réchauffement, le feu n'étant que la cause propre ». Et Thomas écrit encore que « l'homme est engendré de la matière et par un homme – par l'homme comme agent propre, et par le soleil comme agent universel de fécondation »[325]. Il est donc temps de revenir à ce chapitre 70 du troisième livre de la *Somme contre les Gentils* que nous avons ouvert plus haut. Nous lisons :

> *« Cette difficulté ne tient pas. En tout agent on considérera deux choses, l'être qui agit et la vertu grâce à laquelle il agit : ainsi le feu chauffe par la chaleur. Or la vertu d'un agent inférieur dépend d'un agent supérieur pour autant que celui-ci*

---

[324] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VI, l. 3, n° 1205 à 1209.
[325] *Commentaire de la Physique*, L. II, l. 4, n° 175.

lui donne cette vertu par laquelle il agit, ou la lui conserve, ou encore l'applique à telle action, tel un artisan qui use de quelque instrument en vue de produire son effet, sans toutefois conférer à cet instrument la forme grâce à laquelle il agit, ni la lui conserver, mais en lui donnant simplement son mouvement. Ainsi donc l'action d'un agent inférieur n'émane pas seulement de lui grâce à sa vertu propre, mais encore grâce à celle de tous les agents supérieurs, car cet agent agit par la vertu de tous. Et tout comme celui de l'agent dernier qui exerce immédiatement son action dans la production d'un effet, l'influx de l'agent premier est-il immédiat : car la vertu du dernier agent ne tient pas d'elle-même son efficacité dans cette causalité ; elle la reçoit de l'agent qui lui est immédiatement supérieur, et celui-ci tient la sienne d'un autre supérieur ; il se fait ainsi que la vertu de l'agent premier est par elle-même productrice de l'effet, comme si elle en était la cause immédiate … Donc de même que normalement une action procède d'un agent et de sa vertu, de même rien se n'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement, mais de manière différente.

» Il est encore évident que si la créature produit son effet propre, l'intervention de Dieu dans cette production n'est pas utile, puisque la créature ne peut agir que sous la motion divine. Malgré cette extension de la puissance divine à tous les effets, il n'est pas davantage vain que ceux-ci soient produits par certaines autres causes. Cela n'est pas dû à l'insuffisance de la vertu de Dieu, mais à son immense bonté qui a voulu communiquer aux choses une telle ressemblance avec lui que non seulement elles sont, mais sont encore causes des autres : de ces deux manières toutes les créatures communient à la ressemblance de Dieu, comme on l'a montré. Ainsi resplendit encore la beauté de l'ordre dans la création. En outre il est clair qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu, comme si une partie était de Dieu et l'autre de la cause ; il est tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant des modalités diverses, tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale ».

Nous avons bien lu : « Rien se n'oppose à ce qu'un même effet ressortisse à un agent subalterne et à Dieu, de part et d'autre immédiatement … tout comme un même effet ressortit tout entier à l'instrument et tout entier à la cause principale ».

Pour expliquer cela, reprenons, en la développant un peu, la comparaison de Thomas avec l'artisan et ses outils. Supposons un mécanicien qui souhaite serrer deux pièces de métal à l'aide d'un boulon, d'un écrou et d'une clé. L'opération consiste donc à visser l'écrou suffisamment fort pour que les deux pièces deviennent définitivement solidaires. Dès lors, cet écrou est la cause propre immédiate du serrage. Mais son pouvoir ne lui vient pas totalement de lui-même ; il a fallu pour cela un boulon fileté, dont la capacité propre fut non pas de serrer mais de faire descendre l'écrou le long du filetage. Et cela a demandé le service propre de la clé qui ne fut ni de serrer ni de faire descendre, mais de faire tourner l'écrou par un mouvement de va et vient circulaire avec un effet de levier dû au manche. Ce dernier mouvement a lui-même nécessité une poussée répétée de la main de l'artisan sur ce manche. Et il a fallu pour cela que notre mécanicien mobilise son corps entier à obéir à l'ordre de sa volonté, lequel ordre n'est plus un mouvement physique, mais un changement rationnel. Or, l'entier de cet enchaînement s'est déroulé simultanément comme s'il ne s'agissait que d'un seul et même mouvement global.

Telle est la hiérarchie des causes de plus en plus universelles qui a abouti à l'objectif final singulier de solidarité de ces pièces de métal : serrage de l'écrou, descente le long d'un filetage, mouvement circulaire de la clé, mouvement de poussée de la main, mouvement de mobilisation globale du corps humain, mouvement rationnel de volonté de l'artisan. Autant d'interventions spécifiquement différentes les unes des autres, et que Thomas appelle aussi *équivoques*, pour parvenir ensemble et en même temps à un résultat unique, conforme à l'intention initiale.

Aristote donne aussi l'exemple suivant :

> *« Par exemple, la cause d'un humain, ce sont les éléments, feu et terre comme matière, et sa forme propre, et en outre une autre cause externe, par exemple son père, et en dehors de ces causes,*

> *le Soleil, le cercle oblique, qui ne sont ni matière ni forme ni privation ni de même forme, mais causes motrices »*[326].

L'erreur serait de penser que la cause la plus universelle a eu pour intention de produire la cause seconde au degré d'universalité immédiatement moindre, laquelle aurait l'intention de produire la troisième et ainsi de suite jusqu'à l'effet dernier. Non, l'intention de la cause universelle première fut immédiatement de produire le résultat singulier final, et toute la chaîne des intermédiaires a été choisie et tendue vers cet unique objectif. Ce que voulait l'artisan, ce n'était ni remuer sa main, ni agiter une clé, ni faire tourner un écrou, mais rendre solidaires des pièces de métal ; il a choisi, orienté et synchronisé toutes les étapes intermédiaires en fonction de ce but. C'est pourquoi Thomas a écrit dans le passage évoqué ci-dessus :

> *« Tout autant que la vertu de l'agent dernier qui exerce immédiatement son action dans la production d'un effet, l'influx de l'agent premier est immédiat : car le pouvoir du dernier agent ne tient pas de lui-même son efficacité causale mais la reçoit de l'agent qui lui est immédiatement supérieur, et celui-ci tient le sien d'un autre supérieur ; il en résulte que la vertu de l'agent premier est par elle-même productrice de l'effet, comme si elle en était la cause immédiate ».*

C'est ainsi qu'être est donné immédiatement par la forme et immédiatement par Dieu. Cela est donné en dernier par la forme et en premier par Dieu lorsqu'il mobilise la forme et tous les intermédiaires entre Lui et elle pour parvenir à ce résultat. Et, contre les tenants d'un acte d'être que Dieu unirait directement de l'extérieur à une essence déjà constituée pour faire être un étant, Thomas précise finalement :

> *« Il est évident qu'un même effet n'est pas attribué à sa cause naturelle et à Dieu comme si une partie venait de Dieu et l'autre de la cause. Il vient tout entier de l'un et de l'autre, mais suivant*

[326] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch.5, 1071a13-16.

> *des modalités différentes, comme un même effet provient tout entier de l'instrument et tout entier de la cause principale ».*

Autrement dit, l'étant n'est pas dû en partie à Dieu pour son *esse*, et en partie à la forme pour son essence, mais l'un et l'autre viennent ultimement en vertu de la forme, et premièrement en vertu de Dieu. En conclusion,

> *« Nous devons dire qu'être par soi suit la forme de la créature étant supposé l'influx de Dieu »*[327].

Cet influx divin meut tout d'abord le premier moteur mobile cause universelle de second degré « des réalités qui viennent à l'être au terme d'un mouvement ». Il se transmet ensuite à cette autre cause de second degré de la génération et de la vie en général, à savoir le soleil, cause universelle de génération, pour enfin aller jusqu'à imprégner cette âme-ci qui est la forme de ce panda-ci. C'est cet influx, transmis de cause plus universelle en cause moins universelle jusqu'à la cause singulière ultime, qui fait de la forme une *virtus essendi*, une force d'être, et de l'âme une *virtus vivendi*, une force de vivre. C'est aussi ce qui explique pourquoi pour le vivant, être c'est vivre.

Comme pour l'exemple de l'artisan, nous devons comprendre que l'influx divin n'est pas destiné à mouvoir le premier moteur mobile, lequel serait destiné à mouvoir le soleil, lequel serait destiné à mouvoir l'âme, laquelle serait destinée à faire vivre tel vivant. Non, l'intention première et immédiate de l'influx divin est bien de faire vivre directement tel vivant, mais en s'appuyant sur la chaîne des causalités intermédiaires. Par conséquent, toute puissance active intermédiaire a une face active en aval – elle produit son effet – et une face passive en amont – elle reçoit l'influx de la cause qui la précède. La clé à molette visse activement l'écrou, parce qu'elle reçoit passivement sa motion circulaire de la main de l'artisan. De même, la forme est cause active d'être parce qu'elle reçoit passivement de l'agent supérieur son influx d'être.

---

[327] *Somme de théologie*, Ia, q. 104, a. 1, ad 1.

Nous pouvons aussi voir dans cet enchaînement, l'explication véritable du principe selon lequel l'acte est limité par la puissance qui le reçoit. Le don de l'être et de la vie pour notre panda est limité de l'intérieur par la puissance active de son âme, puissance qu'elle reçoit de l'influx du soleil et qu'elle limite à sa propre capacité. Et ainsi en remontant d'influx moins universel en influx plus universel jusqu'au premier moteur mobile, cause d'être de second degré.

Cet enchaînement respecte en outre la doctrine chrétienne de la Création, car le don de l'être et son entretien relèvent à tout instant de l'influx divin à travers les causes universelles intermédiaires jusqu'aux individus derniers, une fois la Création achevée. Il n'y a pas, à chaque apparition d'un être, un don d'acte d'être, s'ajoutant à l'essence des choses et qui les ferait enfin exister. L'existence est présente dès la source et se diffuse en permanence d'un bout à l'autre de la chaîne de génération en génération, pour les siècles des siècles.

Nous comprenons enfin pourquoi être est une activité, autrement dit « l'actualité de l'acte et de la forme, et sa perfection ultime ». Être est le dynamisme de l'influx divin tel qu'il est parvenu jusqu'à nous.

Conclusion : Éloge de la forme

Lorsqu'Aristote écrit les quelques lignes suivantes, apparemment anodines : « Étant donné qu'il existe quelque chose de divin, bon et désirable, nous disons… »[328]. Thomas d'Aquin s'en empare pour montrer en quelle haute considération il tient la forme :

> *« Aristote décrit la forme comme une réalité désirable, parfaite et divine. Divine, parce que toute forme est une participation par similitude à l'être divin qui est acte pur. Chaque chose, en effet, est en acte pour autant qu'elle a une forme. Parfaite, car*

[328] Aristote, *Physique*, L. 1, ch. 9, 192a16.

> *l'acte est l'accomplissement de la puissance et son bien. Désirable par conséquent, car chacun désire sa perfection »*[329].

Encore une fois, on a souvent reproché à saint Thomas de rester retranché derrière Aristote lorsqu'il le commente et de ne pas exprimer sa propre pensée qui serait différente. Ce serait le soupçonner de pratiquer une sorte de double vérité, vérité dans les commentaires d'Aristote mais erreur ailleurs dans l'œuvre de Thomas. C'est absurde et insultant envers celui qui s'est toujours opposé avec force à ce procédé sophistique. Saint Thomas demeure le même et entier, quelle que soit la discipline qu'il cherche à comprendre et à enseigner, nous en avons ici un exemple flagrant. Quelle distance entre les quelques mots d'Aristote et le commentaire de Thomas !

Ce dernier concentre en trois phrases l'essentiel de sa vision métaphysique personnelle de l'acte, depuis la Terre jusqu'au Ciel. Il le fait, chose étonnante encore, à propos d'un texte du début de la *Physique* d'Aristote. Or, le Philosophe précise à plusieurs reprises que l'étude de la forme relève en droit de la métaphysique bien qu'il en aborde tout de même certains aspects en physique.

Mais le passage de saint Thomas que nous avons cité est de la pure *métaphysique chrétienne*, bien au-delà de la pensée d'Aristote à cet endroit. Thomas accorde à la forme les principaux qualificatifs que les néothomistes réservent à leur acte d'être ; d'ailleurs, de ce dernier, il n'est nulle part question. « La forme est une participation par similitude à l'être divin qui est acte pur », excusez du peu ! C'est à propos de la forme et non de l'acte d'être, qu'est sollicitée la doctrine thomasienne de la participation *par similitude* reprise de Boèce et conformée à la causalité universelle aristotélicienne[330].

---

[329] *Commentaire de la Physique*, L. I, l. 15, n° 135.

[330] *Commentaire du De Ebdomadibus de Boèce*, l. 2, n° 24 : « L'effet, lui aussi, est dit participer de sa cause, surtout lorsqu'il n'atteint pas la puissance de cette cause ».

Un auteur comme Fabro[331], pour qui le thème de la participation est majeur, reconnaît en Aristote l'origine lointaine de cette doctrine, notamment dans le passage suivant de la *Métaphysique* :

> *« La chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature … Les êtres éternels sont la cause de l'être des autres choses »*[332].

L'effet participe de la cause dans la mesure où l'essence de cette dernière se retrouve dans le premier, mais à un degré moindre. On parle alors de similitude, car elle n'est ni identité, ni égalité. Il s'agit d'une ressemblance dégradée produite par l'original chez le similaire. La neige et le cygne participent du blanc à un niveau plus ou moins parfait. Aucun, cependant, n'égale le blanc absolu (si nous reprenons notre expérience de pensée). Le blanc absolu serait, en effet, la réverbération totale d'une lumière pure par une surface sans aucune absorption. Mais le degré plus ou moins mixte de cette réflexion de la lumière sur la surface cause les blancs relatifs qu'on observe sur la neige et le cygne et tout ce qui est blanc. Nous dirons que le blanc absolu est le blanc par soi, tandis que les autres sont blancs par participation au blanc absolu ; c'est de lui, du blanc absolu, qu'ils « tiennent en commun cette nature ».

Mais la ressemblance peut être plus éloignée encore. Ainsi le bois participe du feu en s'enflammant ; il lui est alors très semblable. Tandis que l'eau participe de ce même feu en se mettant à chauffer, entrer en ébullition et s'évaporer, mais sans jamais s'embraser si peu que ce soit. Sa similitude avec le feu est plus lointaine, elle chauffe à l'image du feu, mais sans flammes.

C'est selon ce dernier exemple que « toute forme est une participation par similitude à l'être divin qui est acte pur ». La forme est une similitude éloignée de l'essence divine ; elle est image chez

---

[331] C. Fabro, *Participation et causalité*, p.234.

[332] Aristote, *Métaphysique*, L. α, ch. 1, 993b23 - 30.

l'homme et vestige pour les autres choses naturelles[333]. Cette similitude que la forme entretient avec l'être divin, c'est d'être acte (et non pas puissance passive), c'est-à-dire d'être elle-même cause d'être chez l'être qu'elle informe, voire cause agente d'autres êtres semblables chez le vivant. Mais elle cause un être limité à sa force d'être, infiniment au-dessous de l'être divin qui est acte pur et nécessité d'être. Voilà l'effet en elle de l'influx divin qui l'emplit. Elle offre alors la perfection à la puissance passive qu'elle informe et la fait être en acte ; elle comble ainsi son désir d'être. Être est véritablement l'actualité de tout acte et de toute forme, et la perfection de toutes les perfections[334].

[333] *Somme de théologie*, Ia, q. 93, a. 6, co. : « En toute créature existe une certaine similitude de Dieu, mais seule la créature rationnelle Lui est semblable comme son image, tandis que les autres le sont comme des vestiges ».

[334] *Q. D. De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9. Voir aussi *Somme de théologie*, Ia, q. 3, a. 4, co. ; Ia, q. 4, a. 1, ad 3.

5- L'INTELLIGER SUBSISTANT

Point d'étape

À mi-chemin, Thomas d'Aquin juge utile de faire comme un point d'étape et de rappeler la perspective d'ensemble du projet métaphysique. Cette étude de l'identité permanente d'être et de la substance naturelle n'est que préparatoire ; ce n'est pas le but :

> *« Commencer par établir l'essence des substances sensibles est un "prérequis" avant d'avancer dans le travail ; il s'agit d'une étude préparatoire, nécessaire à l'approfondissement, afin de nous appuyer sur ces substances sensibles plus accessibles pour nous, et de nous élever vers les réalités "plus connues purement et simplement, et par nature", à savoir les substances intelligibles, qui constituent notre objectif principal »*[335].

Avec la connaissance de la substance naturelle et de ses principes, nous ne sommes encore que dans les soubassements de la métaphysique. Et voici comment Thomas compte s'y prendre pour poursuivre cet « objectif principal » :

> *« Nous ne parvenons à la connaissance des substances séparées que sur la base des substances sensibles, dont les* [substances] *simples sont, en un sens, les causes. Nous utilisons donc des substances sensibles, que nous connaissons, comme*

---

[335] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. 2, n° 1300.

> *moyen d'investigation des substances simples … Voilà pourquoi dans la doctrine et dans la recherche sur ce type de sujets, nous prenons les effets comme intermédiaires*[336] *pour aborder les substances simples, dont nous ignorons l'identité »*[337]*.*

C'est donc en nous appuyant sur la connaissance de ce qu'est une substance naturelle que nous pourrons approcher de la substance séparée. Reste à préciser auparavant laquelle est la plus favorable à ce raisonnement. Saint Thomas donne la réponse dans son *Commentaire de la Physique* :

> *« Jusqu'où le physicien doit-il considérer la forme et l'identité des choses (car dans l'absolu, cela semble relever de la philosophie première) ? … Il étudie la forme pour autant qu'elle existe dans la matière. Le terme de l'examen naturel sera donc la forme conçue comme séparée d'un certain sens, mais demeurée matérielle dans son être. Cette forme, c'est l'âme rationnelle, séparée parce que la puissance intellectuelle n'est pas l'acte d'un organe corporel, (contrairement à la vue, qui est acte de l'œil), mais matérialisée, car elle donne l'être naturel à un corps … La considération de la forme par le naturaliste ira par conséquent, jusqu'à l'âme rationnelle »*[338]*.*

Le raisonnement métaphysique se fondera donc sur la substance naturelle la plus proche des substances séparées, puisqu'elle est elle-même en partie dans la matière et en partie séparée : l'âme rationnelle, celle qui connaît, raisonne et juge. Nous avons là le ressort même des derniers chapitres du livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote.

---

[336] C'est-à-dire comme moyen terme de démonstration *en raison du fait* au sens des *Seconds Analytiques* d'Aristote, L. I, ch. 13, 78a22-79a16.

[337] *Commentaire de la Métaphysique*, L. VII, l. 17, n° 1671.

[338] *Commentaire de la Physique*, L. II, l. 4, n°175.

L'intelligence humaine

- *Approche dialectique de l'intelligence*

Afin de servir la méthode proposée par Thomas, nous devons dire quelques mots sur l'intelligence humaine.

Prenons un peu de recul pour aborder la question. J'ai une très grande fascination pour le monde animal depuis l'insecte besogneux jusqu'à la majesté des grands fauves. Grâce aux réserves animalières sur le sol français, j'ai pu approcher beaucoup d'entre eux. J'ai vu, entendu et même senti des lions, des ours, des rhinocéros cornus, l'élégante girafe, le caïman aux yeux de Satan ou la glisse des pélicans à fleur d'eau. J'ai tressailli au combat brutal de deux léopards se disputant une pièce de viande à l'heure du repas. La violence, les hurlements, l'extrême vivacité des coups portés ne m'auraient laissé aucune chance si j'avais été au milieu. J'ai même partagé l'enclos d'un loup méfiant ; chacun garda ses distances pour observer l'autre ; qui de nous deux eut le plus peur ? La puissance des animaux ainsi que l'acuité de leurs réactions sont infiniment supérieures à celles de l'homme.

Grâce à ces expériences, je sais en direct ce qu'est l'animalité. D'un savoir d'abord très grossier, certes, mais très concret et très certain. Je saisis l'immense distance qui sépare le monde vivant de la nature inerte. J'ai vu combien la vie emplit l'être du vivant jusque dans ses gênes et même au-delà. Vivre est un mode supérieur d'être, complexe et autonome, nous l'avons vu. Tous les vivants partagent l'œuvre de génération, miracle inouï offrant la perpétuation de la vie. Cela, je le sais désormais et l'affirme de tous les animaux au point de considérer que ce qui ne se reproduit pas n'est pas vivant.

Mais voilà…, je n'ai jamais vu de Panda ! Bien entendu, j'ai vu des photos, des films, des articles ; des témoins m'ont raconté. C'est un ours noir et blanc aux oreilles de Mickey, végétarien le plus souvent, grand amateur de bambous. Je sais donc que le panda existe, qu'il est un animal à la reproduction d'ailleurs rare et difficile. Mais je n'en ai jamais vu encore moins entendu ou senti. C'est là que transpire la raison humaine. À un chien qui n'a jamais rencontré de chat, vous pouvez raconter tout ce que vous voulez sur les félins, il demeurera de marbre ; en revanche, s'il en voit un…

La connaissance animale est limitée à la rencontre sensorielle singulière et circonstanciée. Les plus douées d'entre les bêtes peuvent porter certains jugements d'expérience ; on dit qu'un vieux brochet qui a échappé une fois à l'hameçon ne s'y fera plus prendre. Mais sans doute tombera-t-il dans quelque autre piège qu'il n'aura pas encore testé. Le brochet n'a pas l'idée de piège en général, il a mémorisé l'image de l'hameçon qui l'a menacé, et craindra tout ce qui y ressemble de près ou de loin. La connaissance sensible chez tous les animaux y compris chez l'homme, est entièrement conditionnée par l'enfermement des choses dans la matière ici et maintenant. Elle ne livre que certains aspects extérieurs du singulier avec lesquels elle entre en contact.

La couleur, le bruit, l'odeur, la tactilité et le goût, telles sont les données matérielles que l'animal peut appréhender, et encore s'il est parmi les plus évolués. Il peut en faire une synthèse imaginative immédiate pour y reconnaître la proie à chasser ou l'ennemi à fuir ; certains sont même capables de mémoriser cette image pour l'appliquer à d'autres objets ressemblants et manifester des réactions semblables, comme les prémices d'une universalisation. Mais l'animal est incapable de s'asseoir pour réfléchir à ce qui se présente devant lui et se demander ce dont il s'agit. Il est inapte aux concepts, c'est-à-dire à la connaissance abstraite en l'absence de l'objet concret. Il ne sait ni reconnaître ni définir ni retenir l'essence cachée des choses. Au fond, il se moque de ce que sont les choses ; seul l'intéresse le bénéfice ou le risque sensible qui s'y attache. Même la lionne ignore que ses petits qu'elle materne avec tant d'amour sont des *panthera leo leo* de la famille des félidés.

L'homme, lui, le sait. « Adam donna des noms à tous les bestiaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes sauvages »[339]. Pourquoi la Bible accorde-t-elle tant d'importance dès les premières pages à cette faculté qu'a l'homme de nommer ? D'où lui vient cette supériorité, lui qui est aussi animal ? Discourir sur le lion lui en dit-il plus que de voir sa crinière ou sentir son odeur de fauve ? Cet homme, qui doute de l'existence des choses tant qu'il ne les a pas vues ni touchées, devine-t-il dans ses

[339] *Genèse*, 2:20.

sensations, plus qu'elles-mêmes ? Plus qu'une synthèse à chaque fois originale et fugace de couleurs, de sons et d'odeurs ?

Sans doute, chacun pressent que les données sensibles ne révèlent que l'écorce des choses, qu'il y a un cœur caché du réel et qui fait l'unité des aspects perçus. Cette seule idée nous rend définitivement insatisfaits des apparences. En tous les spécimens de lion, malgré la grande diversité des toisons et des odeurs sauvages, malgré la large gamme des rugissements et des musculatures très inégales, malgré tout ce qui les différencie, l'homme veut voir une racine commune, un fonds unique qu'il nomme *lion*. Il sait qu'existe une cause centrale à la diversité des aspects, et qui n'est pas de l'ordre de l'aspect. Car il a beau disséquer les corps à l'infini pour essayer de voir à l'intérieur, il a beau mettre la matière en miettes, il ne découvre qu'apparences à chaque fois, et cherche toujours plus loin. Il ne peut dès lors s'empêcher de conclure que la *léonité* n'est pas d'ordre matériel. Elle est *lion* immatériel au cœur du lion de chair et d'os.

Mais cette essence de lion, invisible, inaudible, inodore, impalpable, d'où l'homme l'obtient-il ? Pas des sensations, certes, puisqu'elle n'est pas sensible ; mais pas non plus en dehors d'elles, car ce serait alors une pure invention subjective et sans repère. L'homme pourrait ainsi créer une infinité d'essences sans jamais les voir ni les entendre dans aucun spécimen. Jamais son intelligence ne saurait si elle rejoint la réalité ou non. C'est bien tout le problème de l'idéalisme classique qui dissocie les concepts des sensations. Donc, dernière solution possible, son esprit doit traverser les sensations pour en extraire la nature des êtres qu'il rencontre. Parce que l'essence est la source intime des apparences, ces dernières sont l'indice certain de l'essence. La sensation est grosse de l'intelligence. Il y a symétrie, effet de miroir.

Encore faut-il une lumière qui fasse briller au cœur de l'image sensible perçue, l'intime immatérialité de la forme de l'objet à travers l'opacité de la matière. Cette lampe incandescente, Thomas l'appelle *intellect agent*. Encore faut-il une cire diaphane qui, non seulement reçoit cette forme, mais se moule à elle sans la voiler, pour ne faire qu'une avec elle, pour naître à elle, comme la cire ne fait qu'un avec l'image du sceau. Cette cire qui est comme une matière première translucide, Thomas l'appelle *intellectus possibilis* ; Nous l'avons

nommée *capacité d'intelligence* [340] dans notre traduction du *Commentaire du Traité de l'âme*[341].

Cette lumière et cette cire composent l'intelligence humaine, celle qui nomme les choses. Lorsqu'au plus profond de la sensation, l'essence d'un objet est illuminée par l'intellect agent pour être transmise à la capacité d'intelligence qui se conforme à elle, alors, l'intelligence est dite en acte, c'est-à-dire qu'elle connaît. Connaissant, elle nomme « car nous nommons chaque chose selon la connaissance que nous en avons »[342].

Ceci est lourd de conséquences : l'intelligence, pour qu'elle connaisse l'immatériel, doit elle-même être une puissance immatérielle dispensée d'organe charnel pour s'exercer ; entravée cependant par les limites de la perception sensible qui lui propose son objet, car cette dernière ne s'élève pas au-dessus de la matérialité des êtres naturels.

Lorsque, par exemple, je vois une table, ma vision ne concerne que la table qui est devant moi, avec ses dimensions, sa couleur, sa matière, etc. À la rigueur, je puis la schématiser selon ses dimensions et son dessin, en oubliant les aspects immédiatement sensibles, comme la couleur ou le poids, mais cela restera la représentation d'une table singulière. En revanche, lorsque j'emploie le terme *table*, je peux l'attribuer intellectuellement à toutes sortes de tables, grandes, petites, rondes, carrées, ou polygonales, à 4 pieds, 3 pieds ou suspendues, de tous matériaux, etc. Le terme *table* ne retient que ce qui est l'essence de la table : une surface horizontale fixe, capable de supporter des objets. Ce concept de table est donc immatériel et ne peut être connu, d'une façon qui respecte son être, que par une faculté immatérielle.

---

[340] On trouve la traduction *intellect possible*, qui est un simple démarquage du latin, mais avouons que ce n'est guère explicite en français, comme d'ailleurs *intellect patient*. Nous signalons cependant ces expressions, car elles sont fréquentes parmi les thomistes.

[341] *Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote*, L'Harmattan, Paris, 2021, Guide de lecture, p. 42.

[342] *Somme de théologie*, Ia, q. 13, Prol.

Si, en effet, concevoir était l'acte d'une faculté charnelle, comme voir est l'acte de l'œil, il s'ensuivrait que l'intelligence ne pourrait connaître que ce que sa matérialité assignée serait capable de recevoir, de même que l'œil est limité à voir les couleurs en raison de l'organisation de sa biologie. Elle ne pourrait plus percevoir les essences des choses dans leur immatérialité universelle, débarrassées de leur conditionnement sensible, car elle les matérialiserait, en quelque sorte, dans sa propre chair, comme le font les sens pour le sensible. Elle redonnerait à la table des dimensions, un dessin, une couleur, etc. Organique, l'intelligence ne pourrait plus être ouverte à l'immatérialité de l'être.

Thomas d'Aquin résume les propos qui précèdent dans ce texte :

> *« En toute nature tantôt en puissance et tantôt en acte, nous devons poser quelque chose qui tient le rôle de matière en chaque genre (laquelle est en puissance à tout ce qui relève de ce genre), et quelque chose d'autre qui est une sorte de cause agente et productrice ; elle fabrique les choses un peu comme un art sur une matière. Or, l'âme, pour sa part intellectuelle, est tantôt en puissance et tantôt en acte. Il lui est donc nécessaire de disposer de ces différences permettant un intellect au sein duquel tous les intelligibles peuvent devenir (c'est la capacité d'intelligence dont nous avons déjà parlé), et un autre intellect qui puisse produire tous les intelligibles en acte (qu'on appelle intellect agent) »*[343].

En guise de synthèse récapitulative, nous dirons que l'intelligence est une faculté de l'âme rationnelle, c'est-à-dire de cette âme qui informe le corps de l'homme. L'âme humaine n'est pas une substance séparée, ni indépendante du corps, même si une de ses opérations – l'intellection – est dite séparée parce qu'elle n'a pas besoin d'organe charnel pour s'exercer. Elle est donc appelée substance à titre de forme. Elle donne, en effet, d'être et de vivre à l'homme mais sa puissance surpasse la seule information du corps humain pour exercer des opérations spirituelles en

[343] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 4, n°728.

propre, indépendantes de la chair (sauf la réception de son objet au travers des perceptions sensibles). L'âme rationnelle jouit donc d'une certaine subsistance au-delà du corps.

Attention à ne pas voir cependant dans la distinction entre intellect et chair une sorte de dualité irréconciliable. Du fait que la perfection de l'âme humaine est d'intelliger, tout le corps de l'homme dont elle est la forme est tendu *in fine* vers cette œuvre. L'homme entier, sa façon de marcher, de respirer, de digérer, de dormir, etc., et jusqu'à ses gènes, sont marqués d'esprit, à la différence de la bête. Il y a donc subordination réciproque de la chair et de l'esprit ; soumission du corps à l'âme dans son être et ses opérations, soumission de l'intelligence au corps dans la présentation de son objet de connaissance. À cause de cela, par exemple, il est fréquent que l'usage de l'intelligence soit handicapé par une maladie ou un accident physique ; un simple mal de ventre.

Cette faculté d'opérer par soi-même est une preuve de vie. L'âme rationnelle, outre qu'elle fait vivre le corps humain d'une vie biologique, vit elle-même d'une vie spirituelle propre. La spiritualité est davantage que l'immatérialité. Toute forme, en effet, parce qu'elle est distincte de la matière, est en un sens immatérielle, mais toutes ne sont pas spirituelles, car toutes ne peuvent pas agir par elles-mêmes sans le corps ; seule l'âme rationnelle jouit de ce privilège sur terre, pour certaines de ses opérations. C'est cette âme rationnelle subsistante et spirituelle qui servira de tremplin pour sauter dans l'inconnu vers les substances séparées. Or, c'est à partir de son œuvre de connaissance que nous pouvons préciser la nature de l'intelligence humaine.

- *La connaissance intellectuelle*

Qu'est-ce que connaître, par conséquent ? Lors de l'opération de connaissance, il y a un va et vient entre l'intelligence et le monde via la sensibilité. Prise d'information du dehors vers le dedans et Jugement intérieur sur l'extérieur. La connaissance implique un passage du monde extérieur avec lequel nous sommes en contact par nos sens à un monde intérieur qui constitue en nous un double plus ou moins fidèle du premier et que nous appelons *pensée*, *idée* ou *concept*. Plus ce dernier est conforme au précédent, plus ce monde des idées peut se suffire un temps à lui-même pour réfléchir, inventer, approfondir en l'absence des

réalités extérieures considérées. Voici ce qu'Aristote écrit à propos de la pensée, image du monde :

> *« Ce dont ces symboles* [les mots] *sont en premier lieu des signes – les affections de l'âme – sont identiques pour tous, comme l'étaient déjà les choses auxquelles s'étaient assimilées les affections »*[344] *… « Puisqu'il n'est pas possible d'apporter les objets eux-mêmes quand nous discutons, mais que ce sont les mots que nous utilisons comme symboles à la place des objets, nous pensons que ce qui arrive dans le cas des mots arrive aussi dans le cas des objets »*[345]*.*

Dans le premier de ces deux extraits ci-dessus, Aristote établit une double relation de similitude, tout d'abord entre les mots et les concepts (appelés ici *passions de l'âme*) que les mots ont charge de signifier, puis une seconde similitude entre les concepts (appelés ici *passions de l'âme*) et les choses. De sorte que par transitivité, les mots sont indirectement les images des choses. C'est pourquoi, comme le Philosophe le dit dans le second passage, nous pouvons utiliser les mots et les concepts en remplacement des choses dans une démarche de réflexion intellectuelle. Ainsi, concept après concept, raisonnement après raisonnement, l'homme se forge progressivement une image intellectuelle interne du mode extérieur.

La difficulté consiste à expliquer ce passage d'un monde à l'autre, de la chose à l'intelligence et retour. Connaître, selon Aristote, se

---

[344] Aristote, *Traité de l'interprétation*, L.I ch. 1, 16a6. Exemple d'expression concise d'Aristote, parfois difficile à lire. Le sens est le suivant : les mots (qu'il appelle ici symboles) sont les signes des concepts ; pour l'unique fois dans ses œuvres, il appelle les concepts des *affections de l'âme*. Ces concepts ou affections de l'âme sont les mêmes pour tous, parce qu'ils sont les similitudes des choses, lesquelles sont les mêmes pour tous. Autant les mots varient à l'infini selon les langues et les époques, raison pour laquelle se sont des *symboles* et non des *similitudes*, autant les concepts ou affections de l'âme sont les mêmes pour tous parce qu'ils sont les *similitudes* des choses, lesquelles sont les mêmes pour tous. Raison pour laquelle on peut traduire en des langues différentes une même pensée renvoyant à une même réalité.

[345] Aristote, *Réfutations sophistiques*, ch. 1, 165a6.

déroule ainsi : tout d'abord, l'intellect agent éclaire dans la représentation imaginative offerte par les sens, l'identité de l'objet extérieur qui y est enfouie. Il la présente ensuite dans sa clarté à la capacité d'intelligence. Celle-ci la reçoit comme une matière reçoit sa forme pour être en acte. C'est ce processus que Thomas appelle « abstraction » et qu'il qualifie d' « opération de l'intellect agent »[346]. Une fois en acte, la capacité d'intelligence peut opérer. « Quelqu'un possède, en effet, en acte une forme quelconque lorsqu'il peut exercer son opération grâce à elle »[347].

Or, on observe deux opérations de l'esprit, hiérarchisées l'une par rapport à l'autre :

> *« Il y a une double opération de l'intellect, l'une appelée l'intelligence des indivisibles[348] par laquelle on connaît de chaque chose ce qu'elle est, l'autre par laquelle l'intellect compose ou divise en formant une énonciation affirmative ou négative, et ces deux opérations répondent à deux caractéristiques qui sont dans les choses. Et d'abord la première opération regarde la nature même de la chose suivant laquelle une chose conçue acquiert un certain degré dans les êtres, soit que la chose soit complète, comme un tout quelconque, soit qu'elle soit incomplète, comme une partie ou un accident. La seconde opération regarde l'être même de la chose, lequel résulte de l'agrégation des principes de la chose dans les composés »[349].*

Pour sa première opération, donc, la capacité d'intelligence ne se contente pas de recevoir l'essence de la chose extérieure, elle se conforme à cette forme reçue pour faire un avec elle. Elle devient cette forme et c'est cela connaître. Cette connaissance est simple et indivisible, quoique demeurant dans une certaine confusion et

---

[346] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 4, n° 734.

[347] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 2, n° 700.

[348] Indivisibles renvoie ici aux essences des choses.

[349] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 3, co.

généralité ; sachant que telle chose est un panda, je ne sais pas pour autant à la perfection tout ce que veut dire "être panda", j'en reste à un certain degré de généralité : animal et même une certaine forme d'ours ; je n'ai pas encore rejoint tout son être.

Pour autant, cette simple appréhension est immédiate et spontanée ; irréfléchie. C'est en quelque sorte une intellectualité pure et naturelle, indépendante de la volonté, comme la respiration des poumons ou les battements du cœur. Nous l'exprimons alors d'un nom : « panda ». Évidemment, plus nous avons acquis de connaissances antérieures, plus notre appréhension immédiate est ample et précise. Plus riche est notre langage, plus étendue notre culture, et plus notre savoir est grand. Voilà pourquoi Dieu demanda à Adam de nommer les animaux ; c'est par cette première opération de l'intelligence que l'homme ressemble le plus à son Créateur. Aristote l'appelle « intellection des indivisibles »[350], qui sont indivisibles en acte comme en puissance. On ne peut, en effet, les diviser sans les détruire. Que donnerait la division du concept intuitif *panda* ?

La seconde opération repose sur la première et la complète :

> *« l'intellect humain n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité ; il en connaît d'abord quelque chose* [première opération]*, telle l'identité qui est l'objet premier et propre de l'intellect, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être qui entourent l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, il est nécessaire à l'intellect d'unir les éléments connus, ou de les séparer* [seconde opération] *»*[351]*.*

L'intelligence compare donc deux ou plusieurs indivisibles issus de la première opération pour en proposer une saisie intellectuelle composée : « le panda se nourrit de bambous ». Nous avons ici trois indivisibles : *panda*, *se nourrir* et *bambou* ; ils sont réunis dans une proposition qui exprime une connaissance complexe saisie dans son

---

[350] Aristote, *Traité de l'âme*, L. III, ch. 6, 430a26.

[351] *Somme de théologie*, Ia, q. 85, a. 5, co.

unité de composition ; « un seul intelligible conçu globalement par l'intellect »[352]. En un sens, la seconde opération est plus riche que la première en termes de contenu de connaissance, mais en un autre, elle est moins parfaite en termes d'opération, car elle est moins simple, moins immédiate et moins indivisible ; elle est indivisible en acte, car c'est une seule intellection, mais reste divisible en puissance, car cette intellection est complexe et l'on peut donc la disséquer en concepts simples sans perte de sens.

Dans cette seconde opération, souvent appelée jugement, l'intelligence unit différents concepts donnés dans la première opération – panda, bambou, se nourrir, etc. – en formulant une relation ou une séparation entre eux. Dans cette composition, nous avons l'association entre *panda* et *se nourrir*, mais se nourrir est précisé par la restriction que représente *bambou*. Parmi les différentes façons de se nourrir, en effet, on retient celle avec des bambous et on rejette les autres. *Se nourrir de bambous* est donc un concept simple obtenu par précision au sein du concept *se nourrir*, lui-même simple, mais plus global. La composition est donc entre *panda* d'un côté et *se nourrir de bambous* de l'autre. Elle rejoint l'être complet du panda, au-delà de sa seule essence en ajoutant des caractéristiques qui en découlent plus ou moins directement.

> *« Pour une définition, en effet, nous devons connaître les principes non seulement essentiels mais aussi accidentels. Si les premiers pouvaient être correctement définis et connus, alors la définition se passerait des seconds. Mais comme nous ignorons les principes essentiels des choses, nous devons utiliser des différences accidentelles comme leurs indicateurs (bipède n'est pas un caractère essentiel, en effet, mais il est retenu pour désigner un élément de l'essence* [de l'homme]*). Grâce à ces différences accidentelles, nous parvenons à la connaissance des différences essentielles »*[353]*.*

---

[352] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 5, n° 749.

[353] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. I, l. 1, n° 15.

C'est donc en multipliant les compositions que l'on parvient à enrichir l'être du panda, et par là approcher d'une connaissance moins confuse de son essence :

> *« Le panda géant (Ailuropoda melanoleuca) est une espèce de mammifère, habituellement classée dans la famille des ursidés (Ursidæ), endémique de la Chine centrale. Il fait partie de l'ordre des Carnivores, même si son régime alimentaire est constitué à 99 % de végétaux, principalement du bambou … La classification taxonomique précise du panda a longtemps été discutée. Ainsi, dans le passé, le panda roux a été classé dans une famille séparée, les Ailuridæ avec le panda géant, mais cette classification est aujourd'hui abandonnée au bénéfice d'un classement du Panda géant chez les ursidés, classification basée sur sa dentition, l'étude de son squelette et la génétique »*[354]*.*

L'abondance des caractéristiques apportées dans cette description permet de préciser, d'enrichir et au besoin de rectifier progressivement la connaissance de ce qu'est un panda. On comprend donc comment la seconde opération vise à parfaire le résultat de la première en apportant des compléments propres ou accidentels à la saisie de l'essence. « Le jugement regarde l'être même de la chose, lequel résulte de l'agrégation des principes de la chose dans les composés »[355] ; or les principes de la chose sont la forme individuelle et la matière assignée. L'agrégation des deux est au principe tout d'abord des propriétés communes de la chose et de ses congénères qui sont redevables de la forme. En découlent, par exemple la dentition, le squelette et la génétique du panda qui le classent parmi les carnivores ursidés. Cette agrégation est ensuite principe des accidents de l'individu qui suivent l'individuation par la matière, comme la taille, le poids, l'âge, etc. Grâce à ces principes, l'intelligence rejoint tout ce qu'est la chose, au-delà des limites imposées par une première vision confuse de l'essence. Le jugement offre donc de l'être même des choses une connaissance plus

---

[354] *Wikipédia*, Panda géant, https://fr.wikipedia.org/wiki/Panda_g%C3%A9ant, 2023.

[355] *Commentaire du De Trinitate*, q. 5, a. 3, co.

complète et plus parfaite que la première appréhension de son essence ; il s'agit bien d'une intellection complexe, donc indivisible en acte mais potentiellement divisible.

C'est cette expérience qui sert de point de départ à l'ascension jusqu'à savoir ce qu'est l'intelligence. Nous remontons de la nature de l'opération – connaître – à la nature de la faculté qui en est à l'origine – l'intelligence. Car c'est en se penchant sur l'activité de l'intelligence que nous parvenons à connaître son essence.

- *Comment l'intelligence se connaît-elle elle-même ?*

La faculté de connaissance intellectuelle est si subtile qu'il est difficile de la décrire par auto-observation et expérimentation sur soi. On se trouve, en effet, devant cette difficulté que seul ce qui est en acte est connaissable par l'intelligence. Tout être est connaissable pour autant qu'il est en acte, et non en puissance, car ce que l'intelligence connaît, c'est l'acte des choses. La vue ne perçoit pas le coloré en puissance mais en acte. Elle ne voit pas maintenant, par exemple, le rouge que deviendra plus tard un métal mis à la forge mais qui n'est pas encore incandescent ; elle connaît la couleur actuelle du métal présent aux yeux, qui est grise ou argentée. On ne voit ni n'entend ce que quelque chose peut paraître dans le futur ou a paru dans le passé, mais bien la couleur ou le son présentement en acte. Il en va pour l'intelligence comme pour la vue et l'ouïe.

Or, la capacité d'intelligence est pure puissance, avons-nous dit, à l'image de la matière première. Elle n'est donc pas connaissable directement en elle-même, de même que la matière première, nous l'avons vu, n'est pas connaissable directement par l'intelligence. Si on la regarde dans son essence, elle n'est que potentialité de connaissance, d'où son nom de *capacité*. Elle possède donc par elle-même la faculté de connaître, mais non celle d'être connaissable en sa qualité de puissance. La capacité d'intelligence ne se révèle à elle-même qu'après avoir été actuée par l'intellect agent pour devenir intelligence en acte.

Comme notre intellect est réduit à regarder les choses matérielles et sensibles, nous l'avons vu, il ne peut se connaître lui-même, qu'après avoir été mis en acte par les formes que la lumière de l'intellect agent abstrait du sensible. Car la forme qui est l'acte des

choses et les rend intelligibles, devient l'acte de la capacité d'intelligence. Ce n'est donc pas par son essence même que notre intelligence se connaît, mais par son acte.

> *« Nous ne connaissons pas autrement notre intellect qu'en concevant que nous concevons »*[356].

Cette analyse de la nature de l'intelligence prend deux dimensions : tout d'abord une dimension personnelle et subjective, lorsque je perçois moi-même avoir une âme rationnelle du fait que je comprends. C'est cette sensation intime qui rend si certaine l'impression de posséder une âme et d'où découle la certitude de la science de l'âme.

Aristote écrit à ce propos :

> *« Nous préférons une connaissance à une autre, soit en raison de son exactitude, soit parce qu'elle traite d'objets d'une valeur supérieure »*[357].

Et Thomas commente :

> *« La science qui nous préoccupe, à savoir celle de l'âme, a ces deux caractères. Non seulement elle est certaine (car tout un chacun peut expérimenter en lui la présence de son âme qui le fait vivre). Mais encore, elle est très vénérable (car l'âme est la plus noble des créatures terrestres) »*[358].

Ensuite, « une dimension universelle et objective lorsqu'on considère en général la nature de l'intellect humain d'après l'acte d'intelligence »[359], ce que fait le *Traité de l'âme* d'Aristote dont il faut « admirer comme ils le méritent le soin et l'ordre remarquables »[360].

Dans la recherche philosophique de ce qu'est l'intelligence, la dimension subjective offre donc une très forte certitude de l'existence

---

[356] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 3, n° 724.

[357] Aristote, *Traité de l'âme*, L. I, ch. 1, 402a2 (traduction de Tricot).

[358] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. I, l. 1, n° 6.

[359] *Somme de théologie*, Ia, q. 87, a. 1, cor.

[360] *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, ch. I, § 15. Trad. A. de Libera.

de l'âme siège de l'intellect, mais elle atteint très vite ses limites en termes de détail des connaissances à son sujet. C'est pourquoi elle doit être assez rapidement relayée par l'analyse objective à laquelle elle sert de socle réaliste.

- *Nature de l'âme rationnelle*

Saint Thomas, après avoir longuement commenté le *Traité de l'âme* d'Aristote à propos de la connaissance sensible animale et de la connaissance intellectuelle chez l'homme, parvient à son but : donner une définition de ce qu'il faut entendre par *âme* chez les animaux et plus encore chez l'homme :

> *« Le Philosophe se sert de ce qui a été établi dans les deux cas* [les sens et l'intellect] *pour expliquer ce qu'il faut penser de la nature de l'âme. Celle-ci est en partie comme le croyaient les Anciens et en partie différente. Récapitulant maintenant tout ce qui a été dit sur l'âme afin de mettre notre propos en évidence, nous déclarons que l'âme est d'une certaine manière toutes choses, toutes les choses sensibles ou intelligibles. En effet, l'âme est en quelque sorte et les sensibles et les intelligibles, car elle possède la sensation et l'intelligence ou la science ; or, le sens est d'une certaine manière les sensibles eux-mêmes, et l'intelligence les intelligibles ou la science les objets de science »*[361].

« L'âme est d'une certaine manière toutes choses ! » Telle est la définition ultime de l'âme animale et surtout humaine selon Aristote. Il rejoint la pensée d'Empédocle pour qui l'âme était composée de toutes choses en parties infimes. Platon, quant à lui, supposait que l'âme avait au départ une connaissance innée de toutes choses, mais qu'après sa chute dans un corps, elle avait tout oublié, de sorte que connaître, c'était se ressouvenir.

Mais la pensée d'Aristote diffère des précédentes en ce que pour lui, la capacité d'intelligence est toutes choses *en puissance* et non *en acte*.

---

[361] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 7, n° 787.

Elle est potentiellement toutes choses parce qu'elle est capable de devenir en acte chacune d'entre elles pour la connaître, mais elle n'est en acte que d'une seule chose à la fois, celle qu'elle connaît. Pour être plus précis la puissance intellectuelle est en puissance active de beaucoup de choses au fil des savoirs qu'elle accumule dans le temps ; c'est au regard de ses acquis qu'une intelligence peut être dite *un puits de sciences*, mais quant à son essence même, elle est pure puissance passive à tout être, sans être en acte aucun d'entre eux. C'est pourquoi cette nature de l'intelligence est ouverte à l'œuvre de métaphysique dont le sujet est l'être en qualité d'être, c'est-à-dire tout être sous le rapport où il est.

Les corps célestes, substances séparées

Après ce bref parcours sur l'intelligence humaine qui doit servir de point d'appui pour aborder l'intelligence divine et pour entrevoir ce que pourrait être la connaissance en Dieu, il faut revenir au livre lambda de la *Métaphysique*. Nous lisons chez Thomas :

> *« Ayant établi les principes des substances sensibles, le Philosophe aborde les substances immobiles et séparées de la matière »*[362].

Ici débute véritablement la marche vers l'objectif final, une approche de ce que pourrait être la substance séparée cause première de l'ensemble des êtres. Rappelons cet objectif tel qu'il est formulé au début de la recherche métaphysique :

> *« Puisque nous cherchons les principes, c'est-à-dire les causes les plus hautes, à l'évidence il est nécessaire qu'ils relèvent de ce qui est une nature par soi … C'est pourquoi il nous faut, nous aussi, saisir les premières causes de l'être en tant qu'être »*[363].

Pourtant, ce livre lambda présente une vraie difficulté, qui n'est que de circonstance, certes, mais qu'il faut affronter avant toutes choses. Une

---

[362] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 5, n° 2488.

[363] Aristote, *Métaphysique*, L. Γ, ch. 1, 1035a27-32.

partie prend, en effet, appui sur la cosmologie antique d'Eudoxe et Calippe, aujourd'hui totalement obsolète. Est-ce à dire qu'elle emporte toute la métaphysique dans sa désuétude au moment de conclure ?

Aristote voyait dans les corps célestes des substances divines, incorruptibles et immuables, matérielles mais d'une matière subtile toute différente de celle des réalités sublunaires, et dotées du seul mouvement éternel de rotation autour du centre de la Terre. Pour comprendre, il faut se remettre dans les conditions d'observation de l'époque, avec des instruments grossiers. Ces astronomes, en revanche, faisaient preuve d'une impressionnante dextérité en géométrie pour expliquer l'ensemble des mouvements astraux et leurs irrégularités apparentes par un enchevêtrement de sphères on ne peut plus sophistiqué ; jusqu'à cinquante-quatre sphères concentriques en rotation selon des directions différentes et parfois mêmes contraires.

Un système que peu de gens aujourd'hui sont en mesure de concevoir, mais qui, paradoxalement, se retrouve presque à l'identique dans nos actuels planétariums pour grand public. Ces salles de spectacle offrent ni plus ni moins des projections géocentriques de mouvements célestes sur fond de dôme en demi-sphère qui ressemble étrangement à la sphère des fixes antique. Il paraît que les ingénieurs qui les construisent ont retrouvé des angles, des rayons et des vitesses de rotation de leurs projecteurs comparables aux valeurs des systèmes anciens.

C'est au fond ce qu'ont voulu réaliser les savants de l'antiquité : un vaste planétarium complet qui rende compte des mouvements apparents du Ciel vus de la Terre. La vraie révolution en astronomie est née avec l'usage de la lunette puis du télescope qui ont dédivinisé les astres en constatant qu'ils étaient de même nature que la planète Terre. Ils ont aussi permis des observations et des mesures impossibles jusqu'alors. Encore au XVI^{e} siècle, peu avant Galilée, Tycho-Brahe, maître de Kepler, créateur d'instruments de mesure astronomique monumentaux et admirables de précision ne parvint pas à se défaire complètement du système ancien et continua de professer un géocentrisme mitigé ; les planètes tournaient autour du Soleil, et le Soleil autour de la Terre. C'est assez dire le poids de l'instrument dans les progrès scientifiques.

Notons toutefois qu'Aristote lui-même ne tenait pas les conclusions des astronomes de son temps pour définitives. Il avouait ne pas être expert et s'en remettre à l'avis scientifique le plus probable à son époque, celui de Calippe en l'occurrence, tout en affichant le plus grand respect pour ceux qui ont divergé ou se sont trompés. Il laisse finalement le soin à plus intelligent que lui de parvenir à la démonstration scientifique du nombre de substances séparées célestes.

Saint Thomas est tout aussi circonspect. Entre Aristote et lui s'est interposé Ptolémée qui déjà avait profondément modifié la cosmologie antique. La "sphère des fixes" n'était plus fixe mais en rotation, ce qui simplifiait singulièrement les compilations de sphères antiques. Ptolémée reprit la théorie des "épicycles" ou mouvements de rotation de planète centrés sur le périmètre d'une sphère elle-même en révolution autour du centre de l'Univers ; on lui doit aussi l'introduction d'une rotation du Soleil excentrée par rapport à la Terre. Celle-ci n'était déjà plus tout à fait le centre de l'Univers.

Mais saint Thomas doutait de la véracité de la théorie des épicycles. Et d'une manière générale, il était tout à fait conscient de la précarité des conclusions scientifiques de son époque à propos d'objets aussi lointains et hors d'observation que sont les corps célestes. Voici quelques extraits en ce sens :

> *« Cette position* [de Calippe] *ne peut rendre compte de tous les phénomènes, et notamment du rapprochement et de l'éloignement des étoiles par rapport à nous, induits du fait que les planètes apparaissent tantôt plus grandes et tantôt plus petites. De même il est apparu déraisonnable de faire concourir une telle multitude de sphères pour mouvoir les planètes … C'est pourquoi Hipparque et Ptolémée ont posé pour chaque planète une seule sphère, mais ils l'ont rendue concentrique non pas à la sphère suprême mais à un centre autre que la Terre. De sorte que dans la partie éloignée de la sphère, le volume des planètes paraissait plus petit et le mouvement plus*

> *lent, et inversement plus gros et plus rapide dans l'autre partie. Outre cela, ils posèrent des petits cercles, qu'ils nommèrent épicycles, autour desquels les planètes se meuvent, non comme fixées sur ces cercles, mais en avançant pour les parcourir »*[364].

Ou encore :

> *« En astronomie, on pose la raison des excentriques et des épicycles parce que, leur position établie, on peut sauver les apparences sensibles concernant les mouvements célestes. Cette raison cependant n'est pas démonstrative, car les apparences pourraient être sauvées par l'établissement d'autres positions »*[365] *… « On ne peut en effet dire si elles sont vraies, car il se pourrait que ces phénomènes soient décrits par d'autres agencements que l'homme n'a pas encore imaginés »*[366].

Ces réserves de Thomas gardent tout leur sens et toute leur prudence encore aujourd'hui ! La conclusion qu'on doit en tirer est que le poids de la conception cosmologique d'Aristote dans les grandes thèses de sa *Métaphysique* n'est pas si important. En décrivant les astres et leurs sphères, il cherchait plus à illustrer son propos qu'à le démontrer. Il en va de même, toutes proportions gardées, de l'usage en philosophie des démonstrations scientifiques contemporaines.

Ainsi, dans les années 1960-70, le mandarinat universitaire parisien imposa comme doctrine officielle d'épistémologie en matière d'astronomie, l'ouvrage *Du monde clos à l'univers infini*, d'Alexandre Koyré[367]. Ce livre glorifiait la révolution scientifique des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles qui abolissait la science antique et particulièrement l'aristotélisme. Après Newton, l'espace devenait infini, éternel et vide, le mouvement d'inertie rectiligne, le temps une flèche extérieure, le

---

[364] *Commentaire du Traité du Ciel*, L. II, l. 17, n° 454.

[365] *Somme de théologie*, Ia, q. 32, a. 1, ad 2.

[366] *Commentaire du Traité du Ciel*, L. II, l. 17, n° 451.

[367] Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

mouvement une succession d'états. Ces conclusions s'avéraient l'inverse de la cosmologie antique. Le dogme était devenu si puissant à l'époque de Koyré que quiconque faisait mine d'interroger ses conclusions risquait sa carrière d'intellectuel.

Encore en 2009, dans *Le Courrier de l'UNESCO*, Françoise Balibar, professeur émérite de physique à l'Université Paris-Diderot, reprend la même thématique, sans autre explication[368]. Même en 2022, Luc Ferry, sous-produit tardif des intellectuels sorbonnards des années 1950, brandit "le Koyré" comme un dogme. Pourtant, semble-t-il, c'est un livre exactement inverse qu'on aurait dû écrire depuis longtemps : *De l'univers infini au monde clos*. Après les théories de la Relativité générale, de l'Expansion de l'Univers et des Quanta, l'Univers semble devenu courbe et non plus rectiligne, fini et non plus infini, en mouvement d'expansion et non plus immobile, temporel depuis le Big-Bang et non plus éternel, plein d'une matière minimale de champs électro-magnétiques et non plus vide. Dira-t-on que la vision actuelle de l'Univers est beaucoup plus proche de celle d'Aristote que de Newton ? Jusqu'à ce que « ces phénomènes soient décrits par d'autres agencements que l'homme n'a pas encore imaginés ».

En conclusion, la vision cosmologique des hommes est appelée à évoluer pendant longtemps encore, tant le sujet est vaste et complexe et tant nos moyens d'observation restent à ce jour objectivement dérisoires par rapport à l'immensité sidérale. Elle ne peut donc servir ni de principe ni de preuve à une réflexion métaphysique. Seules l'incommensurabilité des dimensions cosmiques et une organisation très finement ajustée des mouvements de l'Univers semblent pouvoir être retenues comme données scientifiques définitives, car elles traversent l'ensemble des théories cosmologiques, depuis les plus anciennes jusqu'aux plus contemporaines. C'est sur cette base que nous pouvons persévérer dans la métaphysique d'Aristote.

---

[368] Françoise Balibar, *Du monde clos à l'univers infini*, Le courrier de l'UNESCO n° 7, 2009, pp. 4 à 6.

Éternité du mouvement et Création

Pour établir la nature de la substance séparée, saint Thomas revient sur une preuve de l'existence d'un être premier déjà établie en *Physique*. Il est important de noter qu'il ne s'agit pas d'une preuve métaphysique, mais bien d'une preuve physique qu'Aristote reprend. Ce dernier s'appuie, en effet, sur l'incohérence à considérer que tout ce qui existe soit contingent. « Il est impossible, en effet, que le mouvement soit apparu ou qu'il périsse, autrement dit qu'il commence à neuf ou disparaisse à jamais »[369]. Cela a été établi au livre VIII de la *Physique* et repris en conclusion dans la *Métaphysique* :

> *« Il est impossible que le mouvement vienne à être ou disparaisse (car il existe perpétuellement) … et ainsi donc, le mouvement est continu »*[370].

C'est donc cette preuve de l'éternité du mouvement qu'il nous faut examiner. L'argument d'Aristote est le suivant : « Si chacun des mobiles a été engendré, il est nécessaire qu'avant le mouvement considéré un autre changement ait eu lieu »[371]. *Engendré* est pris ici au sens très large de *causé* ou *mis en branle*. Le ressort est le suivant : pour qu'un mouvement apparaisse, il doit y avoir auparavant un autre mouvement qui le provoque. Autrement dit, tout ce qui a commencé a un avant. Il s'agit là d'une proposition évidente par soi en raison de la signification des termes. La définition même de *commencer* implique un avant le commencement et un après celui-ci. Ceci est vrai par rapport à l'état de ce qui a commencé comme par rapport au temps. Ce qui a commencé est désormais dans un état autre que l'état dans lequel il était avant d'avoir commencé, et dans une période de temps autre que celle d'avant. Sans avant le commencement, point de commencement.

Mais la vraie question de l'éternité du mouvement est plus vaste. On ne se demande pas si tel ou tel mouvement n'a pas d'avant, car en fait,

---

[369] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 5, n° 2490.

[370] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 6, 1071b7.

[371] Aristote, *Physique*, L. VIII, ch. 1, 251a18.

chaque mouvement particulier a commencé à un moment donné et a donc un avant. Il s'agit de se demander si la chaîne globale de l'ensemble des mouvements a commencé un jour ou non, ou, ce qui est comparable, si la notion de mouvement dans sa généralité implique celle d'un avant le mouvement en général, c'est-à-dire une situation d'immobilité préalable ? Or, la réponse n'est pas évidente de soi, mais demande une explicitation qui fait l'objet des quatre premiers chapitres du livre VIII de la *Physique* d'Aristote. Nous ne pouvons pas la reprendre en entier dans les limites de notre ouvrage, mais nous en retiendrons la conclusion :

> *« Ainsi, si toutes les choses mues sont mues soit par nature, soit par contre-nature et par force, et si toutes celles qui le sont par force et contre-nature*[372] *le sont par le fait de quelque chose d'autre qu'elles, et si, d'un autre côté, celles qui sont mues par nature sont mues par quelque chose … alors tout ce qui est mû sera mû par quelque chose »*[373]*.*

La réponse à notre question repose donc sur le principe que tout mouvement est mû par un mouvement antérieur, car quelque chose meut pour autant qu'il est lui-même en mouvement. Et de ce principe, le Philosophe en infère que « si le mouvement avait un commencement, il y aurait toujours un mouvement antérieur au premier mouvement »[374], puisqu'il faut, en effet, un mouvement préalable au commencement d'un mouvement. Il est donc impossible par principe de remonter à un premier. Saint Thomas résume parfaitement cette argumentation dans la *Somme de théologie* :

> *« Rien ne commence nouvellement à être mû si ce n'est par le fait que le moteur ou le mobile se comporte autrement maintenant que précédemment. Mais ce qui est maintenant autrement qu'auparavant, a été mû. Donc, avant tout*

[372] C'est-à-dire violent ou artificiel, contrariant le mouvement naturel.

[373] Aristote, *Physique*, L. VIII, ch. 4, 255b32-256a3.

[374] Aristote, *Physique*, L. VIII, ch. 1, 251a7.

> *mouvement qui commence, il y eut quelque mouvement. Donc le mouvement a toujours existé »*[375].

En conséquence, il n'y a pas d'avant le mouvement en général, c'est-à-dire pas d'état de non-mouvement préalable à l'apparition de ce qui serait un *premier mouvement*. Il n'y a pas de pré-premier mouvement, ni d'état de repos qui lui soit antérieur. Donc, comme tout mouvement suppose un moteur et un mobile, si le moteur et le mobile qu'on a dits premiers en temps et en causalité, n'ont pas toujours existé, cela suppose que leur apparition fut le fruit d'un mouvement antérieur à eux dans le temps et dans la causalité. Mais ce mouvement antérieur supposerait lui-même un moteur et un mobile qui précéderaient le moteur et le mobile qu'on avait déjà dits premiers. Dès lors, soit ces nouveaux moteurs et mobiles étaient eux-mêmes éternels, soit il faut envisager une infinité de mouvements, de moteurs et de mobiles antérieurs dans le temps et dans la causalité précédant le moteur et le mobile qu'on avait pourtant déclarés tout d'abord premiers.

De plus, Thomas précise :

> *« L'hypothèse contraire où les mobiles étaient éternels, alors même qu'ils étaient dépourvus de mouvement, paraît assez irrationnelle et le fait d'ignorants. Il saute en effet aux yeux que la présence de mobiles entraîne la présence de mouvements. Les mobiles naturels sont aussi des moteurs ; la présence naturelle de mobiles et de moteurs rend donc nécessaire l'existence de mouvements »*[376].

Ainsi donc, Aristote affirme l'éternité du mouvement dans sa globalité avec la conséquence qui en découle, l'éternité d'un premier moteur immobile et d'un premier moteur mobile mû par le précédent. Il développe une argumentation comparable à partir du temps, qui est une mesure du mouvement, pour établir la même conclusion fondée, cette fois, sur l'éternité du temps.

---

[375] *Somme de théologie,* Ia, q. 46, a. 1, arg. 5.

[376] *Commentaire de la Physique*, L. VIII, l. 2, n° 976.

Nous avons déjà signalé que celle-ci est très proche de certaines positions de la cosmologie contemporaine qui ne voient aucune raison d'assigner un début et une fin à l'Univers, même dans l'hypothèse du Big-Bang. Car le Big-Bang serait lui-même un changement ; il supposerait donc l'existence préalable d'un corps dans un état antérieur au mouvement d'expansion auquel il serait assujetti, ainsi qu'un mouvement antérieur qui déclencherait ce mouvement d'explosion initiale.

Bien entendu, Thomas, docteur de l'Église, ajoutait foi en Dieu « Créateur du Ciel et de la Terre », selon la formule du *Symbole des Apôtres*. Il lui fallait donc rendre compatible la conception aristotélicienne de l'éternité du mouvement avec la foi en la Création selon la Bible. Il le fait avec précision au début du VIII^{e} livre du *Commentaire de la Physique*, ce qui montre à nouveau que 1°- Thomas d'Aquin respecte avec scrupules la lettre même d'Aristote, 2°- qu'il n'hésite jamais à faire part de sa pensée propre lorsque les explications d'Aristote sont trop justes par rapport aux articles de la foi, 3°- que persuadé de l'unité de vérité entre foi et raison, entre vérité révélée et vérité naturelle, il ne pratique jamais cette attitude, détestable à ses yeux mais dont on l'accuse parfois de façon sous-entendue sinon ouvertement, la double vérité. L'explication de Thomas permet à la fois une compréhension perspicace de ce qu'il faut entendre par *éternité du mouvement* selon Aristote, et à la fois, peut-être aussi, une meilleure compréhension de la conception catholique de la Création. C'est cet enrichissement mutuel qui caractérise au plus haut point les relations entre philosophie et théologie chez Thomas d'Aquin.

L'éternité du mouvement est une éternité dans la durée continue, sans comparaison avec l'éternité divine qui est dans l'instant éternel. Chaque moment que l'on considère est donc précédé d'un avant et suivi d'un après, aussi loin que l'on souhaite remonter dans le temps. L'éternité du mouvement est donc potentiellement divisible à l'infini en moments et en instants, contrairement à celle de Dieu qui est absolument indivisible en acte comme en puissance.

La notion de Création, quant à elle, doit se considérer sous deux aspects : 1°- Dieu est cause première de l'être des créatures, 2°- Les créatures sont apparues à un instant précis qui fut le premier du temps, puisque le temps fut, lui aussi, créé à l'occasion de la Création. Le

premier aspect ne rencontre pas de contradiction particulière avec la philosophie d'Aristote qui cherche « les premières causes de l'être en tant qu'être »[377]. Il n'en va pas de même avec le second, contradictoire, à première vue, avec l'éternité du mouvement. Devant ce dernier point, deux possibilités s'offraient à Thomas : soit réfuter la position d'Aristote, soit tenir que la Création n'est pas un mouvement.

Dans son *Commentaire de la Physique*, il montre que demeure une place pour la Création sans s'opposer à la démonstration d'Aristote :

> *« Le Stagirite utilise en outre l'éternité du temps et du mouvement comme principe de démonstration d'un premier principe. Dans l'esprit d'Aristote, il ne fait pas de doute que la chose est démontrée. Mais à y regarder de près, ce genre d'argument ne peut combattre efficacement les vérités de foi. Il montre que le mouvement n'a pas commencé de façon naturelle, comme certains l'ont affirmé, mais il ne peut réfuter que les choses soient apparues par un premier principe, comme le dit la foi … Nous avons déjà établi que la production de tout l'être par la cause première d'être ne saurait être un mouvement, mais une émanation, qu'elle soit ou non de toute éternité. Nous ne sommes donc pas devant le paradoxe d'une mutation préalable à la première mutation … Or, c'est de ce mode de commencement que parle Aristote dans sa démonstration »*[378].

Le fait que le mouvement en général n'ait pas d'avant concerne un avant qui serait à son tour un mouvement naturel. Mais la démonstration d'Aristote n'interdit pas de considérer que la réalité ait eu un premier instant d'existence provenant d'autre chose que d'un mouvement naturel, puisque la durée est un continu divisible à tout instant. Or, la Création n'est pas un premier mouvement auquel tous les autres mouvements feraient suite. Elle est une *émanation libre* en

---

[377] Aristote, *Métaphysique*, L. Γ, ch. 1, 1003a31.

[378] *Commentaire de la Physique*, L. VIII, l. 2, n° 986-987.

provenance directe de Dieu et n'est donc en aucun cas un processus naturel. C'est pourquoi l'hypothèse *Création* est rationnellement acceptable. Cependant, il est de foi pure et indémontrable qu'il y ait eu un premier instant des choses.

> *« La foi seule établit que le monde n'a pas toujours existé, et l'on ne peut en fournir de preuve par manière de démonstration … La raison en est que l'on ne peut établir que le monde a commencé en raisonnant à partir du monde lui-même, car le principe de la démonstration est "l'identité" (ce qu'est une chose). Or en considérant un être selon son espèce on l'abstrait du temps et de l'espace … On ne peut donc pas démontrer que l'homme, le ciel ou la pierre n'ont pas toujours existé. On ne le peut pas davantage à partir de la cause agente qui agit par volonté. En effet, la raison ne peut connaître de la volonté de Dieu que ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille ; mais ce n'est pas le cas de ce qu'il veut au sujet des créatures. Cependant la volonté divine peut se manifester à l'homme par la révélation, fondement de notre foi. Aussi, que le monde ait commencé, est objet de foi, non de démonstration ou de savoir »*[379].

Au passage, notons combien est vaine la question de Leibniz relayée par Heidegger : « Pourquoi existe-t-il quelque chose plutôt que rien ? » La raison, écrit Thomas, ne peut connaître que ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille. Or, la Création n'est pas une émanation nécessaire mais une volonté libre de Dieu. Jamais, par conséquent, à moins de révélation divine, l'homme ne pourra savoir « pourquoi la Création ? »

Le signe biblique prouvant qu'il est impossible de donner un point de départ à la Création est le suivant : Adam ne fut pas créé à l'état de nourrisson. Lorsque Yahvé lui souffla dans les narines, il surgit debout à l'âge d'homme. Un médecin qui l'ausculterait à ce moment-là, diagnostiquerait un homme adulte, fils d'homme, semble-t-il, maillon de

[379] *Somme de théologie*, Ia, q. 46, a. 2, cor.

la chaîne immémoriale des générations, et prêt à son tour à perpétuer ce cycle. Rien sur son visage ni dans son esprit, ne suggérerait le contraire.

Car Dieu a créé le premier homme exactement "comme si" il avait achevé sa croissance, après une naissance et une enfance entourées de ses parents. Adam est un homme au plein sens du terme et ne fait exception en rien à ses congénères. Dieu crée toutes choses à l'état parfait, mais d'une perfection comparable à ce qui aurait résulté d'un processus naturel. En ce sens, la Création n'est ni un miracle ni une monstruosité, mais le début de l'histoire de la Nature.

De même, pour couvrir la Terre de vie, Dieu n'a pas semé dès le premier jour des graines entre les roches d'une planète hostile et désertique. Il a respecté le processus naturel qu'Il avait en tête, afin d'initier au moment favorable, le cycle de germination et de propagation des végétaux pour les siècles des siècles. Lorsque, en effet, la Création fut suffisamment préparée, c'est-à-dire au troisième jour, alors, l'herbe, les fleurs et les arbres se mirent à pousser et se répandre comme s'il en avait toujours été ainsi. L'acte de Création des végétaux ne laissa aucune trace de son passage ; l'instant d'après, déjà, personne n'aurait pu le détecter. Dieu a aussi créé le Ciel, les astres et la Terre en pleine activité et pas seulement en gestation ; il les crée "comme si" ils avaient toujours existé.

> *« Dieu produit l'être en acte à partir de rien ; il peut donc produire instantanément une réalité parfaite selon la grandeur de sa puissance »* [380] *… « Les luminaires furent faits en acte et non pas seulement en tant qu'une puissance était capable de les produire, car le firmament ne possède pas la puissance de produire les luminaires comme la terre a la vertu de produire les plantes. Aussi l'Écriture ne dit pas : "Que le firmament produise des luminaires" comme elle dit : "Que la terre fasse germer une herbe verdoyante" »* [381].

---

[380] *Somme de théologie*, Ia, q. 66, a. 1, ad 2.

[381] *Somme de théologie*, Ia, q. 70, a. 1, cor.

Dieu crée les êtres *comme s'ils n'avaient pas été créés* mais qu'ils avaient toujours existé. Voilà pourquoi la foi seule nous apprend que le monde n'a pas toujours été là, et l'on ne peut en fournir aucune preuve scientifique, car aucune trace n'a été laissée dans l'Univers.

La réalité de la Création nous fait comprendre que les arguments d'Aristote ne sont pas absolus, mais leur force malgré tout réelle nous fait comprendre que la Création est d'un autre ordre que le mouvement naturel. Prétendre que le fait de la Création contredise l'affirmation rationnelle de l'éternité du mouvement, c'est se tromper sur la définition et de l'une et de l'autre. Comprenons bien, il ne s'agit nullement d'affirmer l'éternité effective du monde. Non, il y eut un premier instant de la Création, « Il y eut un soir, il y eut un matin, ce fut le premier jour… ». Mais il faut maintenir que c'est de l'ordre de la révélation et que la raison naturelle n'a pas les moyens rationnels de prouver ce début de l'Univers. Supposer que prouver ce début soit accessible à la raison rendrait naturel le fait même de Création, ce qui irait contre la foi.

La substance séparée

- *Le premier principe est substance séparée*

Ainsi commence le chapitre 6 du livre lambda de la *Métaphysique* d'Aristote :

> *« Puisqu'il y a trois sortes de substances, deux qui sont naturelles, une qui est immobile, il faut dire, à propos de cette dernière, qu'il y a nécessairement une substance éternelle et immobile »*[382].

Saint Thomas précise :

> *« Les substances sont les premiers des êtres, avons-nous dit. Mais, les premiers supprimés, il ne reste rien d'autre. Si donc, aucune substance n'est éternelle, mais que toutes sont*

[382] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 6, 1071b3.

> *périssables, rien n'est éternel, mais "tous les êtres sont corruptibles", c'est-à-dire d'une existence limitée. Or, c'est impossible, il est donc nécessaire qu'existe une substance éternelle »*[383].

Les deux premières sortes de substances naturelles dont il est question, sont d'une part toutes les substances composées sublunaires, comme les minéraux, les végétaux, les animaux et l'homme ; bref, ce qu'on appelle communément la nature. La seconde sorte concerne les corps célestes, dits *naturels* parce qu'eux aussi sont matériels, en mouvement et perceptibles par les sens, mais se voient néanmoins attribuer par Aristote des qualités très différentes de la nature terrestre.

La troisième sorte de substance correspond donc à la recherche initiale de la *Métaphysique*, sur les causes et principes les plus hauts de l'être en qualité d'être. Redisons que la traduction du mot grec *ousia* par *substance* est mal adaptée. Le terme latin *substantia*, nous l'avons vu, signifie étymologiquement ce qui se tient sous les accidents et les changements, à titre de sujet. Cela ne conviendrait pas à propos de cette « substance éternelle ». En effet, à supposer qu'elle soit effectivement éternelle et immobile, elle ne pourrait être sujet d'accidents ni de mouvements. Le terme d'*entité* serait certainement plus adéquat. Quoi qu'il en soit, nous conserverons le nom *substance*, puisque Thomas d'Aquin lui-même l'utilise.

Précisément, c'est d'abord cette appellation de substance-*ousia* qu'il faut interroger. Rappelons la définition générale que Thomas donne de la substance première naturelle :

> *« Elle est ce qu'on entend par "cette chose précise", subsistant par soi, isolable, car elle se distingue de toutes les autres et ne peut se communiquer à plusieurs »*[384].

Cette définition, qu'Aristote avait établie à partir de la connaissance des substances sensibles terrestres, conviendrait à la substance

---

[383] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 5, n° 2489.
[384] *Commentaire de la Métaphysique*, L. V, l. 10, n° 903.

« éternelle et immobile » moyennant des ajustements nécessaires. Tout d'abord, il s'agit bien d'une substance première, c'est-à-dire une entité individuelle existante et pas seulement une essence abstraite par l'esprit, comme les substances secondes. Elle est *hoc aliquid*, c'est-à-dire *cette chose précise* ; mais à la différence des deux autres types de substances, elle n'est pas un spécimen parmi d'autres d'une même espèce, car avons-nous dit, elle est principe premier de toutes substances. Cette entité[385] est donc unique en son genre, car si existaient d'autres entités comme elle, elle n'en serait pas le principe, mais toutes seraient co-principes les unes des autres à égalité, ce qui serait absurde.

Dire qu'elle n'est pas un spécimen parmi d'autres est un jugement de séparation opéré par l'intelligence parce que celle-ci nie de la substance première la multiplicité numérique et même spécifique commune à toutes les substances naturelles. Rappelons qu'en conclusion du chapitre sur le sujet de la métaphysique, nous avions prévenu qu'il fallait garder en mémoire l'usage du Jugement de séparation à propos des substances séparées, jugement propre à la métaphysique, nous dit saint Thomas. C'est le moment d'en faire usage. L'intelligence, en un jugement négatif, sépare de la substance éternelle tout ce qui, présent dans la substance naturelle, lui est incompatible.

Ce jugement de séparation se fonde sur *le principe méthodologique de purification*[386] : il faut nier du principe premier tout ce qui est composition, matérialité, mouvement et puissance comme autant d'impuretés. D'authentiques aristotéliciens, ni pro- ni anti-scolastiques, comme Jacques Brunschwig et Fabienne Baghdassarian invoquent le *principe de perfection* :

---

[385] Nous avons utilisé le terme *entité* plutôt que *substance*, car pour ce qui concerne le monde des choses de la nature, ce dernier terme désigne un genre, le genre substance, auquel appartiennent d'innombrables substances premières naturelles, alors que cette catégorisation ne convient pas pour la *substance séparée* qui est unique.

[386] *Métaphysique d'Aristote, Commentaire de Thomas d'Aquin*, trad. Guy François Delaporte, L'Harmattan, Paris, 2012, Guide de Lecture, ch. V « La catharsis de l'être », p. 53.

> *« L'examen obéit chaque fois à ce que Brunschwig a proposé d'appeler "le principe de perfection" »*[387].

Ces deux premiers principes engendrent un troisième qui leur est pour ainsi dire identique : le *principe de simplicité*. L'intuition est la même : au nom de la pureté et de la perfection, il ne peut y avoir de composition. Ces principes de méthode reposent sur l'axiome : « ce en raison de quoi quelque chose est ainsi, cela est ainsi à titre éminent »[388] ; autrement dit, ce qui est cause de substance, d'acte et d'unité, est substance, acte et unité à titre éminent. Nous retrouvons la démarche métaphysique à taille humaine : remonter de ce qu'est l'effet à ce qu'est la cause.

Le principe de pureté ou de perfection conduit le jugement métaphysique de séparation vers une *analogie de proportionnalité* entre le fini et l'infini, entre le faillible et le parfait, entre le meuble et l'accompli, entre le mixte et le pur. À chaque fois, une partie de la proportion nous échappe. Cette proportionnalité se construit sur le schéma *A est à B ce que C est à D* ; nous dirons par exemple : l'acte pur est à la substance séparée ce que la forme naturelle est à la chose matérielle. Nous connaissons l'existence et la nature de C, la forme naturelle, et de D, la chose matérielle, ainsi que la relation, celle d'acte à sujet. Nous attribuerons une relation comparable, mais passée au crible du principe de pureté, aux réalités A et B dont nous connaissons l'existence et la définition lexicale, mais dont nous ignorons l'identité réelle. Nous opérerons cette analogie un peu plus avant dans notre développement.

Nous devons affirmer cette proportionnalité, car c'est à quoi nous conduit la raison. Mais raisonner ne suffit pas pour comprendre, il faut *in fine* "voir" la conclusion dans les prémisses par une intuition intellectuelle unificatrice de l'ensemble du raisonnement. Raisonner, en effet, c'est progresser d'un concept à l'autre, d'une proposition à l'autre,

---

[387] Fabienne Baghdassarian, *Aristote, Métaphysique Lambda*, introduction, traduction et commentaires, Paris, Vrin, 2019, p. 331. L'auteure cite un article de Jacques Brunschwig : *A Short-lived Thought Experiment?*

[388] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2543.

étape après étape, mais comprendre c'est voir toute la démarche de raisonnement en un clin d'œil, c'est-à-dire dans l'unité complexe d'une intellection ; telle est l'œuvre de la seconde opération de l'intelligence. Or, c'est impossible en l'occurrence. L'intelligence humaine ne peut saisir l'essence des substances séparées, nous le savons depuis le début. À propos de ces substances, la raison nous précise donc pas à pas ce qu'il faut en dire, leur être de vérité, mais elle ne nous donne pas la vision de ce qu'elles sont, leur être *in re*[389].

La substance séparée est donc cette chose précise unique en genre, espèce et individualité par rapport à tout ce qui existe, ou, pour être plus exact, qui n'a ni genre, ni espèce. Cette chose précise est *subsistante par soi*. Or, on qualifie de *par soi* ce qui n'est pas dit d'un autre sujet ni n'est dans un autre sujet. « J'appelle donc "par soi" les choses qui ne sont pas dites d'un substrat »[390] ; nous sommes devant un autre exemple de jugement de séparation. Aristote précise, en effet, dans les *Catégories* :

> *« Parmi les étants … D'autres à la fois ne sont pas dans un sujet et ne se disent pas d'un sujet, par exemple tel homme ou tel cheval. En effet, aucun objet de cette sorte n'est dans un sujet ni ne se dit d'un sujet. En bref, les objets qui sont individuels, c'est-à-dire numériquement uns, ne se disent d'aucun sujet »*[391].

Subsister par soi signifie donc être son propre sujet d'existence ; ne pas exister en autre chose, contrairement aux accidents dont l'existence est une inhérence. Cependant, nous l'avons vu, la subsistance des substances naturelles reste soumise pour toute sa durée, à l'influx des causes universelles d'ordre supérieur. La vie humaine, dans l'idée d'Aristote, est soumise à l'influx constant du soleil et du zodiaque. Ici encore, intervient un autre jugement de séparation : la substance éternelle étant principe premier, ne dépend d'aucune cause antérieure ; elle est absolument par soi, ce que ne sont

---

[389] Nous avons déjà rencontré la distinction aristotélicienne entre être réel qui est dans les choses et être vrai, qui est dans l'intelligence.

[390] Aristote, *Seconds analytiques*, L. I, ch. 4, 73b6-9.

[391] Aristote, *Catégories*, ch. 1, 1b4-6.

pas les substances naturelles par soi qui dépendent dans leur être et sa durée des causes universelles supérieures.

Saint Thomas ajoute : « Isolable, car elle se distingue de toutes les autres… ». l'isolement dont il s'agit à propos de la substance en général est d'ordre numérique et spatial. Chaque substance est unique en nombre et occupe un espace qui lui est propre et qu'aucune autre substance ne peut partager. Des substances individuelles peuvent cependant partager une même espèce, un même genre, voire une communauté d'analogie. Mais, concernant la substance principe de toutes choses, le jugement de séparation est radical ; elle est unique non seulement en nombre, mais aussi en espèce et en genre, et ne peut occuper aucun espace propre, car avoir un lieu tient à la matérialité des choses et ne concerne donc que les substances naturelles.

« …et ne peut se communiquer à plusieurs ». Se communiquer, c'est faire partager un même commun. Ainsi, l'espèce se communique de géniteur à engendré. Or, la nature même de cette substance éternelle, parce qu'elle est principe de tous les êtres, ne pourrait pas se communiquer aux autres sans impliquer qu'eux aussi soient principes de tous les êtres à leur tour, ce qui serait absurde à nouveau.

En première conclusion, disons que le premier moteur immobile est substance parce qu'il existe par soi ; il est substance absolue, car il existe absolument par soi. Il est substance singulière mais d'une singularité sans multiplicité qui l'accompagne, contrairement aux singuliers naturels. Il est substance isolable non seulement des autres substances, mais de la réalité même de substance naturelle. C'est en cela qu'il est substance *séparée* connue par jugement de *séparation*.

- *La substance séparée est acte*

Cette substance séparée est acte. Nous ne disons pas qu'elle est *en acte*, comme les substances composées naturelles, car il n'y a pas en elle de composition de puissance et d'acte (autre jugement de séparation fondé sur le principe de simplicité) ; nous disons qu'elle *est* acte. Aristote écrit :

> *« S'il existe une chose qui peut mouvoir ou produire, mais sans actualiser cette puissance, il n'y aura pas de mouvement, car ce*

> *qui possède une puissance peut ne pas l'actualiser … Il faut donc qu'il y ait un principe tel que sa substance soit acte »*[392].

Et Thomas d'Aquin commente :

> *« Il est, en effet, nécessaire qu'à un mouvement éternel réponde une substance éternelle capable de mouvoir et d'effectuer ; ce moteur agent doit aussi être toujours en acte »*[393].

Saint Thomas écrit « *Oportet quod sit in actu semper* – Il doit aussi être toujours en acte » ; il n'écrit pas « toujours acte », contrairement à ce que nous venons de dire, mais « toujours en acte ». Il faut comprendre qu'un moteur agissant toujours en acte est un moteur qui ne fut jamais en puissance, qui n'a jamais été en état de potentialité. C'est donc un moteur qui n'est qu'acte, que Thomas qualifiera d'ailleurs d'*acte pur*[394]. Si au contraire, avant de mouvoir en acte, le premier moteur avait été en puissance à mouvoir, mais sans mouvoir encore effectivement, il faudrait supposer un moteur en acte qui lui soit antérieur et qui le ferait passer de la puissance à l'acte. Le premier moteur ne serait donc plus premier. Dans l'absolu, l'acte est toujours premier par rapport à la puissance, et c'est toujours sous la motion d'un acte antérieur que la puissance acquiert ou reçoit son acte.

> *« L'acte précède la puissance en substance et formellement. Il est aussi chronologiquement premier, comme on l'a dit, puisque l'acte par lequel le géniteur, le moteur ou le producteur est en acte, doit toujours exister antérieurement à l'acte par lequel l'engendré ou le produit est en acte après avoir été en puissance. Et l'on remonte ainsi jusqu'à aboutir à un moteur premier qui est seulement en acte »*[395].

Donc, tout ce qui passe à l'acte était auparavant en puissance à le devenir, mais tout ce qui est en puissance ne passe pas nécessairement

---

[392] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 6, 1071b20.

[393] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 5, n° 2492.

[394] *Commentaire du Traité de l'âme*, L. III, l. 3, n° 726, « Dieu, qui est Lui-même acte pur ».

[395] *Commentaire de la Métaphysique*, L. IX, l. 8, n° 1866.

à l'acte. Tout ce qui s'est enflammé, par exemple, était inflammable avant d'être en feu, mais tout ce qui est inflammable n'est pas nécessairement enflammé et peut même ne jamais l'être. Dans la chose même, la puissance est donc antérieure à l'acte mais ne passe à l'acte que sous la motion d'un acte antérieur et extérieur. L'inflammabilité d'un objet, pour continuer l'exemple, c'est-à-dire sa puissance à être en feu, est, en effet, antérieure chez lui à son embrasement, c'est-à-dire à sa combustion en acte ; mais cet objet ne s'est enflammé que sous l'action d'une flamme extérieure déjà en acte.

Mais s'il en est ainsi à propos de la cause de l'être, s'il s'agit d'une cause potentielle avant d'être effective, alors, rien n'existera en acte avant qu'elle ne passe de la puissance à l'acte, car une cause potentielle commence par être en puissance, c'est-à-dire par ne pas causer effectivement avant qu'un acte antérieur ne la conduise à passer à l'acte. Or, on a dit que cette cause potentielle était cause d'être, donc rien n'est supposé être avant elle, et il ne pourrait par conséquent y avoir d'acte antérieur qui la mobiliserait. C'est tout le paradoxe de la pensée des premiers philosophes qui voulaient faire venir toutes choses du chaos, de l'eau ou de l'air, c'est-à-dire d'une matière primordiale, potentiellement apte à devenir tout ce qui existe. Leur position est intenable, car passer de la puissance à l'acte est un mouvement qui présuppose une cause en acte qui le provoque ; et qui soit donc antérieure à l'être potentiel qu'elle meut.

> *« De fait, le bois, assurément, ne se mettra pas de lui-même en mouvement, mais ce sera l'art du charpentier, ni les menstrues, ni la terre, mais ce seront les graines et la semence »*[396].

En résumé, donc, le principe premier dont nous avons rappelé la preuve physique d'existence par l'éternité du mouvement, ce principe premier est substance séparée absolument par soi ; étant éternellement existant, il est acte pur affranchi de toute potentialité ; et si nous nous

[396] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch.6, 1071b30.

remémorons la définition de la notion d'acte, ce principe premier, substance séparée par soi et acte pur, est un pur exister.

Sans doute est-ce ici que l'intelligence humaine perd pied ! Ici qu'elle s'apparente à une chauve-souris levant les yeux vers le soleil. Nous savons ce qu'est une substance : un quelque chose de précis qui existe ; nous savons ce qu'est un acte : l'exister de quelque chose de précis ; mais est-il possible à la raison humaine de comprendre ce qu'est une chose existante dont l'essence est l'exister de cette chose ? Comment un nom *substance* peut-il signifier un verbe *exister* tout en continuant de signifier *substance* ? Il n'est pas question, ici, d'une substance qui aurait la caractéristique d'exister, ni d'un exister qui serait celui d'une substance ; il ne s'agit pas d'une substance qui serait en acte, ni d'un acte qui serait l'acte d'une substance ; tout cela, on pourrait le comprendre.

Non, la substance dont il est question n'est pas sujet d'autre chose qui serait acte, ni l'acte n'est reçu dans un sujet qui serait substance. Car dans ce cas, la substance ne serait pas acte simple, mais composée d'acte et de puissance. Aristote écrit :

> *« De cette série* [des intelligibles]*, la substance est le premier terme et, dans la substance, celle qui est simple et en acte (l'un et le simple ne sont pas identiques, car l'un signifie la mesure, tandis que le simple signifie la manière d'être de la chose elle-même) »*[397].

Et Thomas d'Aquin commente : « Simple indique une disposition particulière : ne pas être constitué de plusieurs composants »[398]. Il s'agit donc d'un acte qui *est* pure substance, pure entité et d'une substance ou entité qui *est* pur acte ; il s'agit d'un exister substantiel, d'un *Ipsum esse subsistens*, un « être même subsistant », comme le qualifiera Thomas d'Aquin[399], où le terme *être* conserve toute sa qualité de verbe

---

[397] Aristote, *Métaphysique,* L. Λ, ch. 7, 1072a32.

[398] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 7, n° 2525.

[399] *Commentaire des noms divins*, ch. 5, l. 1 : « Seul Dieu, qui est l'être même subsistant, possède l'être selon une force d'être pleine et entière ».

exprimant une action. Cette substance simple qui est acte, est une activité subsistante, une activité qui consiste à subsister.

- *Conclusion*

La simplicité de cette substance/acte échappe à notre intelligence qui doit composer pour juger. Il faudrait que l'entendement la rejoigne en une simple appréhension, opération, hélas, impossible en l'occurrence pour une capacité intellectuelle dépendante des sens. Cette difficulté nous attend désormais à chaque pas et fait de la « science recherchée » un objectif dont le terme est définitivement inatteignable. Elle se heurte à ce qui dépasse l'entendement humain, mais que la raison force à affirmer. Nous savons, en effet, que c'est cela qu'il *faut* dire, mais nous ne comprendrons jamais totalement ce que cela *veut* dire. Il en va ainsi de tout le cœur de la métaphysique.

Le premier moteur : vie, intelligence et amour

- *La substance séparée est intelligible et désirable*

S'il est impassible, l'acte pur n'est certes pas impotent !

> *« Il convient à Dieu d'être acte pur et premier : il lui convient donc éminemment d'agir et de diffuser sa ressemblance dans les autres et c'est pourquoi la puissance active lui convient éminemment »*[400].

Comme premier mouvant, il est puissance active par excellence. Le premier moteur mis en lumière par la *Physique*, s'élargit donc en *pur pouvoir*[401] à l'échelle de la *Métaphysique*. Or,

---

[400] *Q. D. De la puissance de Dieu*, q. 1, a. 1.

[401] Le terme *pouvoir* est pris pour synonyme de puissance active. L'expression *Potentia Dei*, qui a servi de titre à une série de questions disputées tenues par saint Thomas, signifie la *toute-puissance* de Dieu, ou son pouvoir infini.

> *« Il y a quelque chose qui meut sans être mû, qui est éternel, à la fois substance et acte. Or le désirable et l'intelligible sont moteurs de la façon que voici : ils meuvent sans être mus »*[402].

Ce raisonnement contient une difficulté. Il semble être le suivant :

- La Substance qui est acte et éternelle meut sans être mue,
- Or, l'intelligible et le désirable meuvent sans être mus.

Tel qu'est agencée l'argumentation, on ne peut rien conclure, car le moyen-terme *mouvoir sans être mu* est deux fois prédicat et les prémisses sont affirmatives. C'est un peu comme si on annonçait : « le singe est un animal, or, l'âne est un animal » ; « oui, et alors ?… » serions-nous tentés de répondre. Devant de tels énoncés, on reste en attente. Toutefois, le raisonnement devient conclusif si la seconde proposition « l'intelligible et le désirable meuvent sans être mus » est convertible en « tout moteur non mû est intelligible et désirable ». C'est ce que précise Thomas :

> *« Puisque la présence d'un premier moteur non mû est démontrée, il doit mouvoir comme le désirable et l'intelligible, car ce sont les seuls facteurs capables de mouvoir sans être mus »*[403].

Nous obtenons alors le syllogisme correct suivant :

- Tout moteur non mû est intelligible et désirable,
- or, un être éternel, substance et acte est moteur non mû,
- donc, un être éternel, substance et acte est intelligible et désirable.

Saint Thomas va donc s'attacher à expliquer la majeure ; comment un moteur non mû est intelligible et désirable. En effet, ni un moteur naturel ni un moteur intellectuel humain ne se mettent à mouvoir sans avoir été eux-mêmes sujets de changement. « Tout ce qui est mû l'est nécessairement par autre chose »[404], mais cette autre chose, pour mouvoir, doit être mue à son tour, puisque mouvoir est un mouvement.

---

[402] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 7, 1072a25.

[403] *Commentaire de la métaphysique*, L. XII, l. 7, n° 2519.

[404] *Commentaire de la Physique,* L. VII, l. 1, n° 885.

Un moteur naturel se met, en effet, à mouvoir un mobile si d'abord une cause motrice l'a entraîné dans son mouvement. Une boule d'ivoire n'en meut une autre que si elle a été elle-même préalablement mise en mouvement soit par une canne de billard, soit par une autre boule. Et de même, un agent intellectuel met autre chose en mouvement sous la motion préalable d'un intelligible jugé désirable. L'homme ne sort sa carte bleue qu'après avoir été séduit par l'achat qu'il se propose d'effectuer.

Or, seul ce qui est intelligible et désirable meut sans être mû, car rien ne le conduit auparavant à devenir intelligible ou désirable ; il l'est par son être même. Le bambou est désirable pour le panda par le seul fait qu'il soit bambou, sans modification de sa part ni intervention d'un tiers extérieur l'apprêtant lorsque survient le panda. L'objet dans la vitrine du magasin doit, lui-aussi, être désirable pour ce qu'il est en lui-même. C'est tout l'art du *merchandising* de concevoir ce qui est objectivement désirable ou non. L'objet ne devient pas désirable au moment où l'homme s'approche de lui pour cesser de l'être lorsqu'il s'en éloigne ; l'objet ne se met pas en mouvement d'attractivité au passage du chaland mais reste identique et immobile sur son présentoir qu'il y ait ou non des gens devant lui.

On le voit, être désirable et intelligible s'adresse à l'être doué de connaissance et de désir sensibles ou intellectuels. Mais Aristote montre que l'objet inanimé est lui aussi doué d'une sorte d'appétit physique découlant de sa forme. La pierre a naturellement tendance à tomber ; si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas de planète Terre. Nous l'avons déjà évoqué à propos de Monod, car c'est bien de téléonomie que nous voulons parler à propos du désirable poursuivi par la nature, vivante ou non. Ce que nous avons aussi appelé *tension* chez l'être naturel.

Aristote tire la conclusion suivante :

> *« La fin donc meut parce qu'elle est objet de désir, et elle meut les autres choses par une chose qui est mue … D'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature »*[405].

[405] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 7, 1072b4-14.

Et saint Thomas commente :

> *« De ce principe premier, moteur à titre de fin, dépendent donc le Ciel, son éternité, sa substance et l'éternité de son mouvement. C'est aussi à lui, par conséquent, qu'est suspendue toute la nature soumise au Ciel et à son mouvement »*[406].

Ces propos demandent cependant quelques éclaircissements. Le premier moteur immobile, substance et acte, meut parce qu'il est intelligible et désirable, c'est-à-dire à titre de finalité, à titre d'objet de désir. En outre, il meut un premier mobile – le premier Ciel – qui lui-même meut par son mouvement « les autres choses » que sont « le ciel et la nature ». Autrement dit, le premier moteur meut le premier mobile et celui-ci entraîne dans son mouvement tous les autres changements, tant des astres que des réalités naturelles sublunaires.

> *« Il est nécessaire que le bien séparé que représente le premier moteur, soit un bien supérieur à celui de l'ordre de l'Univers, puisque ce dernier est tendu vers le premier, afin de répandre dans l'organisation du cosmos, l'intention de l'intellect et de la volonté du moteur primordial. C'est ainsi que l'harmonie entière de l'Univers est issue de lui. Aristote explique ensuite comment les régions de l'Univers s'organisent : tous les occupants du cosmos, comme les animaux marins, les volatiles et les plantes, par exemple, sont ordonnés mais pas uniformément. Bien que diversement organisés, ils ne sont pas pour autant indépendants les uns des autres, mais entretiennent des affinités et une hiérarchie entre eux. Il existe une cohésion d'ensemble pour tout, et la raison évidente en est que tout est coordonné pour une fin unique »*[407].

Pour saint Thomas, ce mouvement cosmique exerce même une influence à travers les astres sur la psychologie humaine, et plus fortement encore sur la psychologie des foules.

---

[406] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 7, n° 2534.

[407] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 12, n°2631-32.

Mais Aristote ignorait la Création, nous l'avons vu. Il est, par conséquent, contraint de prêter une âme intellectuelle à ce premier mobile, afin qu'il puisse connaître et désirer le premier moteur. Thomas n'adhère pas à cette vision de l'univers sur le modèle d'un être vivant. Il pencherait plutôt pour accorder à chaque corps céleste un moteur intellectuel extérieur – un ange – qui le conduirait, sans que cette thèse soit pour lui une certitude. La dédivinisation des astres a remis totalement en question une telle conception d'un monde supra lunaire intellectuel.

Thomas, dans son commentaire, respecte scrupuleusement ce cadre de raisonnement à partir de l'âme du monde, tout en précisant qu'il est propre à Aristote.

> *« S'il est vrai que le moteur premier agit en étant premier intelligé et désiré, il est nécessaire, dès lors, que le premier mobile désire et intellige. Mais à dire vrai, c'est conforme à l'opinion d'Aristote, pour qui le Ciel est animé d'une âme intelligente et désireuse. L'âme du Ciel se délecte en désirant et concevant le premier moteur désiré et conçu »*[408].

Or, l'acte de Création, émanation libre en Dieu, permet de concevoir un premier mobile lui-même mû d'un désir naturel et non connaissant. À condition que ce soit une substance intelligente et désirante qui le meuve, voire la Substance première. Et donc sans nécessité d'une « âme du monde » ni d'un moteur intellectuel par corps céleste. Au total, Thomas laisse la conclusion totalement ouverte :

> *« Peu importe que le corps céleste soit mû par une substance intellectuelle conjointe qui serait son âme, ou une substance séparée ; que chaque corps soit mû immédiatement par Dieu ou ne le soit que par l'intermédiaire des substances intellectuelles créées* [les anges]*, ou encore que seul le premier de ces corps soit immédiatement mû par Dieu, les autres par l'intermédiaire des substances créées ; pourvu que l'on*

[408] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2536.

> *maintienne que le mouvement céleste a son principe dans une substance intellectuelle »*[409].

De quel mouvement, cependant, ce premier mobile est-il mû ? Est-ce de rotation, est-ce d'expansion ou d'un autre mouvement ? Qui le saura ? « Laissons donc aux esprits plus forts la démonstration »[410].

- *L'intelligence, de l'homme au premier mobile*

Maintenir néanmoins la conception aristotélicienne d'une âme du monde est utile à saint Thomas pour déployer l'analogie entre intelligence créée et intelligence divine. Cette âme qui pense et aime le plus intelligible et le plus désirable est dans une joie que nous avons du mal à concevoir :

> *« L'âme du Ciel se délecte en désirant et concevant le premier moteur désiré et conçu. "Nous pouvons la déduire* [la délectation]*" et comprendre cette disposition à la joie de l'être qui désire et conçoit le premier intelligible, en nous représentant nos plus grandes joies, l'espace d'un moment. Cet être intelligent et désireux est, en effet, de toujours dans ces dispositions de délectation, alors qu'il est impossible pour nous d'entretenir en permanence cette joie suprême »*[411].

Ce passage ci-dessus poursuit l'analogie fondée sur le principe de pureté, de perfection et de simplicité. Aristote compare la joie du premier mobile à celle de l'intellect humain lorsque ce dernier parvient au terme qu'il poursuit. De fait, beaucoup de savants et de penseurs, mais aussi beaucoup d'artistes et de bâtisseurs évoquent cette joie profonde lorsqu'ils jugent que leur découverte ou leur création répond enfin à ce qu'ils cherchaient. Une chaleur les envahit, une grande paix, le relâchement de la tension, mais aussi un abandon ineffable et subtil à la pure contemplation de l'œuvre achevée. Cette joie spirituelle si rare et

---

[409] *Somme contre les Gentils*, L. III, ch. 23.

[410] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 8, 1074a16.

[411] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2536.

si bouleversante qu'éprouve parfois l'homme, c'est d'elle que le premier mobile jouit en permanence.

> *La délectation est le principe premier de l'acte de celui qui désire et conçoit. Elle jaillit de l'opération connaturelle de ces facultés … Et que ces opérations soient grandement délectables, c'est évident parce que tout le reste n'offre de joie qu'en fonction d'elles. Les souvenirs de la mémoire sont plaisants lorsqu'une joie passée ou future investit le présent de l'âme. La joie accompagne l'acte du sens et de l'intellect. Chacun voit donc que "l'intellection", autrement dit, l'acte de l'intelligence, est, en tant que tel, ce qu'il y a de meilleur. Le bien intelligible l'emporte, en effet, sur le bien sensible, comme le bien immobile et universel sur les biens changeants et particuliers. La joie intellectuelle surpassera donc la jouissance sensuelle. De sorte que la conception la plus grande et la plus parfaite portera sur l'objet le meilleur, et d'elle jaillira la joie la plus intense »*[412].

Thomas tire deux conclusions de ses propos sur la joie : 1- la joie intellectuelle est supérieure à la jouissance sensuelle et à tous les autres plaisirs ; -2 plus l'objet de connaissance est élevé et noble, plus la joie intellectuelle est forte. « Même si, en effet, nous les atteignons fort peu, la connaissance des êtres éternels, du fait de sa valeur, donne plus de plaisir que celle d'absolument tous les êtres qui sont près de nous »[413]. Combien donc sera grande, conclut Thomas, la joie du premier mobile en connaissant le premier moteur qui est aussi le premier intelligible !

Rappelons tout de même deux points : Premièrement, avec la connaissance des astres et même du premier mobile, nous sommes toujours dans le versant maîtrisable de l'analogie métaphysique, celui de la substance naturelle. Aristote, compare l'intelligence du premier mobile, ses œuvres et sa délectation à celles de l'homme afin

---

[412] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2538.

[413] Aristote, *Parties des animaux*, L. I, ch.5, 645b32.

d'atteindre la plus grande perfection existante en ce monde comme meilleure approche de l'intellect divin.

Deuxièmement, si Thomas ne partage pas la conception aristotélicienne d'un premier mobile doué d'une âme intellectuelle, il poursuit cependant le raisonnement afin d'en disposer en théologie à propos de l'ange. L'ange est vraisemblablement le type de substance le plus rebelle à une explication par la métaphysique aristotélicienne. En effet, il est acte pur sans être Dieu, car son être est contingent ; il n'est pas non plus matériel comme les astres. Or, il n'y a pas, chez Aristote, de place intermédiaire possible entre la substance sujet matériel en acte et la substance acte pur immatériel. Il n'y a pas non plus possibilité d'acte pur non nécessaire ni d'une pluralité d'actes purs absolus. C'est sans doute pour cette raison que Thomas ne parle presque pas des anges dans ses commentaires philosophiques alors qu'il est si abondant sur le sujet dans ses traités de théologie.

Avec l'ange comme avec la Création, Thomas aborde donc des sujets où l'apport de la Révélation est premier, mais où les ajustements philosophiques aristotéliciens permettent une meilleure compréhension en théologie même. Le rapport de l'intelligence humaine à celle du premier mobile servira en quelque sorte de point d'accroche pour une analogie avec l'intelligence angélique, à la fois parfaite en son ordre et contingente en son être.

- *L'intelligence, du premier mobile au premier moteur*

Fort de cette description de la vie du premier mobile, Thomas poursuit l'analogie jusqu'au premier moteur :

> *« La conception et la jouissance du premier intelligible est plus parfaite encore que celle de celui qui le pense et le désire »*[414].

Autrement dit, l'intellection et la joie chez le premier moteur est plus parfaite encore que celles du premier mobile. Et pour prouver son

[414] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2539.

propos, il applique au premier intelligible (c'est-à-dire au premier moteur) la doctrine développée à propos de l'intelligence humaine dans l'acte de se comprendre elle-même, telle que nous l'avons vue plus haut. L'intelligence humaine devient connaissable à elle-même indirectement lorsqu'elle connaît autre chose. Intelligence et intelligé sont alors identiques dans l'âme humaine, puisque l'intelligence s'intellige elle-même. Rappelons qu'elle le fait à deux niveaux, d'abord subjectivement dans le sujet singulier concret et ensuite objectivement dans l'universel abstrait. Comme la pure potentialité de la capacité d'intelligence humaine la rend incapable d'accéder directement à elle-même, il ne lui reste que cette voie réfléchie. Mais :

> *« Il existe néanmoins une substance intelligible subsistant par soi ; et c'est d'elle qu'il s'agit maintenant. Il faut, en effet, que le moteur premier soit substance intelligente et intelligible …* [Car] *ce en raison de quoi quelque chose est ainsi, cela est ainsi à titre éminent. Voilà pourquoi tout ce qu'on remarque de divin et de noble dans l'intellection et la joie de l'intellect qui rejoint, s'observe de façon suréminente dans le premier intelligible qui se laisse rejoindre. Aussi la considération de cet être est-elle la plus délectable et la meilleure. Mais on appelle Dieu ce type d'intelligible. Étant donné que la joie de concevoir est la meilleure dont nous soyons capables, même si elle ne doit durer qu'un court moment, si Dieu en jouit en permanence, comme nous en profitons parfois, alors sa félicité est admirable, et plus admirable encore s'il en bénéficie pour toujours, et davantage que notre intellection épisodique »*[415].

Nous comprenons qu'Aristote et Thomas d'Aquin ont mis en œuvre le raisonnement de proportionnalité fondé sur le principe de simplicité : l'intelligible et le désirable purs sont au premier moteur ce que l'intelligible et le désirable naturels sont à l'intellect de l'homme ou à la tension de la nature. Mais là où il y a composition entre les deux dans le cas de la substance matérielle, il y a simplicité absolue entre l'intelligible

[415] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2542-2543.

et le désirable purs d'une part, et le premier moteur d'autre part. C'est pourquoi un être éternel, substance et acte est intelligible et désirable, selon la conclusion du syllogisme de départ. Conclusion, rappelons-le, que l'intelligence humaine ne peut saisir parfaitement, puisqu'elle repose sur une proportionnalité dont l'un des deux rapports lui est hors de portée. Or, cet être éternel est aussi intelligent et désirant. Étant le plus parfait, il veut intelliger et désirer ce qu'il y a de plus parfait. C'est cette dernière problématique qu'Aristote va désormais interroger.

Admirons, avant cela, la puissance de la conclusion d'Aristote :

> *« Donc, que Dieu soit perpétuellement dans un état de perfection tel que celui où nous sommes parfois, cela est admirable ; si c'est dans un état de plus grande perfection, c'est encore plus admirable. Or c'est bien le cas. Et la vie aussi, certes, lui appartient, car l'acte de l'intellect est vie et cet acte est Dieu. La vie de Dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte. Nous affirmons donc que Dieu est le vivant éternel et parfait, de sorte que la vie et la durée continue et éternelle appartiennent à Dieu, car Dieu est cela même »*[416].

Que Thomas commente ainsi :

> *« Dieu est la vie même. L'acte de l'intelligence est l'œuvre la plus parfaite de la vie. Mais l'être premier, nommément Dieu, est cet acte même. Son intellect est son intelliger même, car autrement, il serait comme une puissance envers son acte … Cette substance même de Dieu ne peut donc être qu'une vie, et son acte, la meilleure des vies, éternelle et subsistante en elle-même. En Dieu, sont la vie et la durée continues et éternelles,*

[416] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 7, 1072b24-30. Nous avons légèrement retouché la traduction afin de mieux rendre toute la profondeur de la contemplation d'Aristote et prévenir un vocabulaire devenu incompréhensible aujourd'hui. Littéralement, en effet, Aristote écrit « Dieu est l'animal éternel et parfait » ; mais *animal* prend ici le sens philosophique d'être un être doué d'une âme, c'est-à-dire d'être vivant ; Dieu n'est pas un animal au sens où nous entendons ce terme habituellement. D'où notre traduction.

> *car Dieu est cela même : la vie éternelle, et sa vie ne saurait être autre que lui-même »*[417].

Ainsi, en vertu du principe métaphysique de pureté, de perfection et de simplicité, l'intellection, qui n'est chez l'homme que l'opération d'une faculté de son âme, devient l'essence même de Dieu, intellect, vie et être en un même acte/substance.

L'intelligence première et son objet de connaissance

Une nouvelle question se pose : que connaît et aime l'intellect premier pour en éprouver le bonheur suprême ? Quelle relation cet intellect entretient-il avec sa propre intelligibilité ? La substance du premier moteur est, avons-nous dit, une puissance spirituelle et *une intellection*, c'est-à-dire un acte d'intelligence ; il reste tout de même à savoir ce que cet intellect conçoit. Ou bien il se conçoit lui-même, en effet, ou bien il conçoit quelque chose d'autre. Et dans ce dernier cas, ou bien il conçoit toujours la même autre chose, ou bien tantôt une chose et tantôt une autre.

Ce ne peut être un objet inférieur à lui, car cela ne le comblerait pas. Thomas écrit, en effet :

> *« il est incohérent et absurde, semble-t-il, qu'un être médite et que son intellect se focalise sur des objets vulgaires. Or, on ne dirait pas cela si la valeur de l'objet intelligible n'avait pas d'influence sur celle de l'intelligence, mais qu'il serait indifférent à cette faculté de se consacrer à des sujets élevés ou à des trivialités. Voilà qui est tout à fait impossible. Chacun voit qu'une opération est spécifiée par son objet propre, et plus noble est l'objet, plus noble l'opération »*[418].

Par conséquent, l'objet que ce premier intellect connaît, est-il plus digne que cet intellect lui-même, afin de lui apporter une plénitude de

---

[417] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2544.

[418] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 11, n° 2604.

joie ? si oui, alors, ce premier intelligible serait-il suprême et dignissime ? Les réponses passent par la relation de proportionnalité entre intelligence humaine et intellect divin selon le principe de pureté.

Nous l'avons vu un peu plus haut, l'intelligence humaine se déploie en plusieurs étapes : 1- Elle est d'abord en puissance à concevoir au besoin par l'intermédiaire de ses acquis. 2- Elle conçoit en acte. 3- Sa conception porte sur son concevoir même.

1- Si l'intellect premier moteur ne concevait pas d'abord en acte mais, comme l'intelligence humaine, seulement en puissance ou après acquis, il n'atteindrait pas sa noblesse, car le bien et la dignité de l'intelligence sont de concevoir en acte. Une faculté qui en reste à pouvoir comprendre en puissance ou après acquis, est comparable au dormeur, dit Aristote ; ce dernier est, en effet, suffisamment armé pour vivre, mais il n'effectue pas encore les œuvres de la vie. Comme l'écrit le Philosophe, « S'il ne pense rien, en quoi sera-t-il vénérable ? »[419]

En associant la substance première à l'intellection comme la puissance à l'acte, l'intellect pourrait alors, par sa nature de substance, concevoir ou ne pas concevoir. Il ne lui serait pas substantiellement intrinsèque d'être continûment en état d'intellection.

2- Si cependant, cet intellect concevait réellement en acte mais que son bien primordial, qui est son opération, était, comme c'est le cas chez l'homme, autre que lui-même, cette intellection ne serait pas son être substantiel.

> *« Aristote s'est contenté d'induire une incohérence probable, car celle qui ne manque pas de suivre est évidente : le bien et la perfection du premier moteur dépendraient d'autre chose de plus grande valeur. Il ne serait donc pas premier ni meilleur »*[420]*.*

---

[419] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 9, 1074b18.

[420] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 11, n° 2610.

En effet, si le premier intellect conçoit autre chose que lui-même, il ne sera pas la substance la meilleure, car sa dignité dépend de l'objet de sa connaissance, et rien dont la dignité dépend d'autre chose n'est la suprême dignité.

Thomas le prouve ainsi : Concevoir en acte, c'est-à-dire faire acte d'intelligence, vaut tout aussi bien pour n'importe quelle trivialité. Il vaut pourtant mieux renoncer à penser à certaines choses, comme il est parfois préférable de détourner les yeux de spectacles dégradants. Mais c'est l'inverse lorsque l'intelligence se penche sur l'objet le meilleur ; il n'y a alors aucune raison de fuir ce genre d'intellection. Si, en effet, la vulgarité d'un objet pousse à le délaisser, la noblesse d'un autre, au contraire, sera la mesure de la noblesse de l'acte d'intellection. L'objet conçu sera donc plus noble que l'acte qui le conçoit, comme l'est l'étalon pour le mesuré.

En outre, nous avons la réponse à la question de savoir si l'intellect premier passe d'un sujet à l'autre, c'est-à-dire de la connaissance d'un objet de connaissance à un ou plusieurs autres. Il est évident que non, car il se porte sur le plus divin, et tout changement à partir de ce point serait une dégradation. En outre, passer d'une conception à une autre est un mouvement que l'on ne saurait attribuer à un premier moteur totalement immobile.

3- En conclusion, la substance du premier être intelligent sera vue comme la plus grande si l'on précise que cette substance est cela même qu'elle conçoit en acte.

- *Dieu, pensée de la pensée*

C'est alors qu'Aristote profère sa vision fulgurante de Dieu, qui traverse l'histoire de la pensée pour l'éternité :

> *« ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις – Estin è noesis noéséôs noesis – L'intellection est intellection de l'intellection »*[421].

[421] Aristote, *Métaphysique*, L. Λ, ch. 9, 1074b34.

Cette sentence marque l'apothéose de la métaphysique d'Aristote, l'aboutissement de *la science tant recherchée*. il faut cependant la comprendre dans toute son étendue, sans oublier, bien sûr, que la plus grande part demeurera en fin de compte impénétrable pour notre intelligence humaine. Rappelons ce que nous avons dit à propos du sujet *en soi* de la métaphysique : la sagesse est doublement divine, car elle est la science que Dieu possède et la science dont le sujet est Dieu. C'est bien le sens de la phrase d'Aristote que nous venons de citer : Dieu est intelliger et il intellige Dieu. Dieu est à la fois intelligeant et intelligé.

Demeurent tout de même une ou deux interrogations pour Thomas. Cet être est donc son intellection même. Or, l'action première de l'intelligence, c'est de concevoir un intelligible. Mais lorsqu'ensuite, celui qui conçoit comprend qu'il est en train de concevoir, cette seconde compréhension vient alors se greffer sur la première comme une opération accessoire sur l'opération principale. Si donc l'intellection de l'être premier n'est qu'intellection d'intellection, il s'ensuivrait que cet acte n'est pas l'acte principal mais l'acte accessoire.

Certes, l'intellect en acte et l'objet conçu sont différents pour l'intelligence rationnelle qui passe de la puissance à l'acte et ne peut concevoir qu'un objet après l'autre du fait de la matérialité de l'origine de ses conceptions. Mais intelligence et objet se confondent lorsqu'ils sont dématérialisés. Or, il est évident qu'au sein de la substance première, détachée s'il en est de la matière, acte de conception et objet conçu se confondent totalement. Il n'existe donc qu'une seule intellection qui est à la fois intellection de l'objet intelligé et intellection de cette intellection.

Par ailleurs, nous avons vu que la capacité d'intelligence humaine opère à un double niveau, d'abord par une intellection simple de l'essence des choses et des accidents, et en un second temps, par une intellection complexe formant un jugement. Ce dernier met en relation plusieurs intellections d'essences accidentelles se rapportant à l'essence substantielle, afin de connaître non plus seulement l'essence, mais l'être même des choses.

La question qui se pose alors est de savoir si Dieu, l'intellect premier, s'intellige lui-même selon le mode de la première ou de la seconde opération. À cela, Thomas d'Aquin répond :

> *« En toute intellection composée, on observe plusieurs membres qui peuvent s'appréhender séparément. Cette intellection complexe : "l'homme court", dans la mesure où il s'agit d'une seule conception composée, se comprend en synthèse ; ses parties peuvent, néanmoins, être saisies isolément. Ce qu'est "homme" peut se comprendre en soi, comme ce qu'est "court". Quiconque comprend un objet complexe peut passer de la saisie d'un membre vers l'autre. Mais si l'intellect premier était composé, il pourrait se modifier en allant d'un composant à l'autre, contrairement à ce qu'on a dit plus haut »*[422].

Tout ce qui est immatériel est simple et indivisible, or, l'intellect premier est immatériel, donc il est simple et indivisible. En cela, l'intelligence humaine lui est comparable et peut servir de base dans un raisonnement par proportionnalité car, dans son essence, la capacité d'intelligence est une puissance immatérielle, donc simple et indivisible. Pourtant, à la différence de l'intellect divin, l'intelligence humaine comprend les objets complexes en composant des essences simples qu'elle reçoit par abstraction au sein des choses matérielles, ce qui n'est pas le cas de l'intelligence divine. Lorsque l'intelligence humaine produit des conceptions complexes, elle n'est que par intermittence en état de perfection, c'est-à-dire lorsque ayant composé, elle saisit dans l'unité l'être complet d'une chose.

> *« On le voit à son bien qui ne réside pas dans tel membre ni dans tel autre, mais dans autre chose de préférable : le tout. Même le vrai (qui est le bien de l'intellect), n'est pas dans le simple, mais dans le complexe. Or, les conceptions simples naissent et existent avant les complexes. Par conséquent, la puissance qui trouve son bien non pas dans les parties qui peuvent se concevoir isolément, mais dans le tout qu'elles forment, est comblée par moment et non pas en permanence »*[423].

---

[422] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 11, n° 2622.

[423] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 11, n° 2626.

Mais l'intellection de l'être premier qui se penche sur lui-même, est éternelle et immuable. L'objet intelligé par l'être premier n'est donc pas composé. Nous avions laissé entendre, lorsque nous nous sommes penché sur l'intelligence humaine, que sa première opération est plus parfaite que la seconde parce qu'elle est simple, donc indivisible en acte et en puissance ; à ce titre, elle est plus proche de l'intellection divine. La seconde opération, en revanche, si elle est indivisible en acte, car elle est une intellection, demeure divisible en puissance, car elle est complexe. De ce point de vue, elle est moins assimilable à l'intellection divine que la première. Cette seconde opération est néanmoins plus parfaite du point de vue de la richesse de connaissance, car elle rejoint l'être dans sa complexité individuelle au-delà de l'essence. Sa plénitude de connaissance est donc plus proche de celle de Dieu.

En vertu, donc, du principe de pureté, de perfection et de simplicité, nous devons reconnaître que l'intellect divin est appréhension simple et globale du « tout », y compris là où l'intelligence rationnelle est contrainte de composer pour savoir. Dieu connaît la complexité du tout de l'être et des êtres dans la simplicité d'une appréhension indivisible en acte et en puissance. Ainsi Dieu est-il, lui aussi, « d'une certaine manière toutes choses », mais non pas en puissance comme l'est l'intelligence humaine, ni en acte à la façon d'Empédocle, c'est-à-dire composé de toutes choses en parties infimes, mais il est en acte toutes choses à titre de cause et principe premier d'être en se connaissant lui-même. Nous le verrons un peu plus loin, c'est exactement de cette manière que saint Thomas explique la Création.

On a voulu croire qu'en se connaissant lui-même, le Dieu d'Aristote ne pouvait connaître autre chose. Notons que nulle part le Philosophe ne tient de tels propos. Ceux qui ont avancé cette thèse ont plutôt une vision anthropomorphique de la connaissance, car il est vrai que l'intelligence humaine, du fait de ses limites, ne peut raisonner que pas à pas, un concept à la fois. Mais en est-il ainsi de Dieu ? Que signifie "connaître Dieu" ? Est-ce ne pas voir qu'il est le principe auquel sont suspendus le Ciel et la Nature ? Serait-ce que l'homme, avec son intelligence terrestre vite aveuglée, peut concevoir ce dont Dieu serait incapable au prétexte qu'il ne pourrait connaître autre chose que lui-même ? Ô combien plus faible serait alors la connaissance de Dieu sur lui-même que celle de l'homme sur Dieu ! C'est au contraire en se

connaissant lui-même que Dieu fait être et connaît toutes choses ; qu'il est principe premier et cause de l'être en qualité d'être, pour conclure la problématique ouverte au livre Γ.

- *Intelliger est l'être même de Dieu*

Récapitulons donc ce que nous avons établi jusqu'à présent au sujet de l'être séparé : Il est substance, cette substance est acte, cet acte est un exister, cet exister est un vivre, ce vivre est un intelliger, et cet intelliger est intellection de l'intellection. Ainsi, les propos ci-dessous de Thomas, que nous avons déjà évoqués, prennent tout leur sens :

> *« Dieu est la vie même, ce qu'il prouve ainsi : "l'acte de l'intelligence", c'est-à-dire concevoir, est une certaine vie, et l'œuvre la plus parfaite de la vie ; l'acte, on l'a dit, est plus parfait que la puissance, et l'intellect en acte vit plus parfaitement que l'intellect en puissance ... Mais l'être premier, nommément Dieu, est cet acte même. Son intellect est son intelliger même, car autrement, il serait comme une puissance envers son acte. Or, nous avons démontré que sa substance est acte. Cette substance même de Dieu ne peut donc être qu'une vie, et son acte, la meilleure des vies, éternelle et subsistante en elle-même … Dieu est cela même : la vie éternelle, et sa vie ne saurait être autre que lui-même »*[424].

C'est pourquoi, à partir de la qualification de Dieu comme « *Ipsum esse subsistens* – Être même subsistant » puis de « Vivant éternel et parfait », saint Thomas progresse jusqu'au sommet d'« *Ipsum intelligere subsistens* – Intelliger même subsistant » :

> *« En Dieu, c'est être qu'intelliger. Mais être pour Dieu est sa substance. Donc intelliger pour Dieu est sa substance »*[425] *… « En Dieu, non seulement son être est conforme à son intellect, mais bien plus, il est son intelliger, et son intelliger est la mesure et la*

[424] *Commentaire de la Métaphysique*, L. XII, l. 8, n° 2544.
[425] *Somme de théologie*, Ia, q. 14, s.c.

> *cause de tout autre être et de tout autre intellect »*[426] *… « La substance de Dieu qui est l'intelliger même subsistant »*[427]*.*

À l'évidence, devant une telle élévation et pureté d'expression, l'intelligence humaine ne peut que défaillir. Quoique pas totalement, après tout, puisque c'est elle qui la formule ainsi. La métaphysique, science divine, n'est pas totalement hors de portée de l'intelligence humaine, cette intelligence qui est « participation par similitude à l'être divin qui est acte pur ».

[426] *Somme de théologie*, Ia, q. 16, a. 5, co.
[427] *Somme de théologie*, Ia, q. 54, a. 1, co.

6- CONCLUSION

Nous pouvons désormais lever le mystère de la quête du Philosophe, de cette « science recherchée ». Au-delà des discours, des démonstrations et des débats avec ses contemporains, qu'espérait donc Aristote en entreprenant un tel ouvrage ?

Conclusion d'Aristote

Au départ, les études vastes et minutieuses qu'il a poursuivies sa vie durant, sur la nature, la vie, l'homme et la société, lui ont intimé la conviction inébranlable qu'existe, au-dessus de toute matière et de toute âme, un Être premier, cause de l'Univers qui l'entoure et de lui-même. C'est à vouloir le connaître qu'il s'emploie dans cette recherche qu'on nommera plus tard *Métaphysique* et que lui appelle *Philosophie première*, *Théologie* ou encore *Sagesse*.

- *Science de l'être existant*

Mais pour aller au bout de la compréhension de son désir, il nous faut voir que dans le *Traité de l'âme*, Aristote distingue des degrés de science et de savoir :

> *« Il est possible, par exemple, que nous parlions ainsi de "savant", pour qualifier un homme : il est savant, parce que l'homme se range parmi les êtres savants qui détiennent la capacité de science. Mais il se peut que nous appelions déjà "savant" celui qui possède la science de la grammaire. Or les deux ne sont pas capables de la même façon ; au contraire, le premier, c'est parce que son genre est tel et fournit la matière,*

> *tandis que le second, c'est parce qu'il s'agit d'un individu capable à volonté de spéculer, à moins d'empêchement extérieur. Quant à celui qui est bel et bien en train de spéculer, il est savant en acte »*[428].

Doctrine qu'il confirme en *Métaphysique* :

> *« La science, comme aussi savoir, a deux sens, l'un en puissance, l'autre en acte. Ainsi la science comme puissance, parce qu'elle est, comme la matière, universelle et non-assignée, porte sur l'universel et le non-assigné, alors que l'acte de science est assigné et porte sur l'assigné, parce qu'il est un ceci qui porte sur un ceci ; c'est par accident, en effet, que la vue voit la couleur universelle, du fait que telle couleur qu'elle voit se trouve être une couleur … À l'évidence, donc, en un sens, la science est universelle, en un autre sens, non »*[429].

Dirons-nous que la tentation est forte d'en demeurer au niveau intermédiaire, à celui du savoir universel et non-assigné, le niveau auquel conduisent les livres (y compris celui-ci, à sa modeste mesure), les cours et les vidéos, c'est-à-dire le niveau des érudits, des historiens, des linguistes et même de nombre de professeurs ? Atteindre un tel rang est certes nécessaire et déjà fort ardu ; loin de le critiquer, tout apprenti métaphysicien doit au contraire l'admirer chez autrui et y aspirer pour lui-même.

- *Contemplation de l'être existant*

Mais il est clair que c'est au-delà qu'Aristote veut poursuivre sa recherche. Il veut être, aussi longtemps qu'il est possible à l'homme, « en train de spéculer », comme il le dit, c'est-à-dire en train de connaître en acte le « ceci », cet acte/substance qu'est l'intellection de l'intellection. Ce que nous pouvons appeler activité de contemplation intellectuelle est donc une connaissance concrète et individuelle portant

---

[428] Aristote, *Traité de l'âme*, L. II, ch. 5, 417a24 et sq.
[429] Aristote, *Métaphysique*, L. M, ch. 10, 1087a15.

sur « cette chose précise existante », au-delà d'un savoir abstrait et universel. Car cette connaissance, et elle seule, ouvre à la joie suprême.

En effet, à la fin de *l'Éthique à Nicomaque*, qui est un livre tout entier consacré au bonheur humain, Aristote nous donne la clef de son désir de métaphysique. Voici un florilège issu de sa pensée ultime :

> *« Sont appréciables par elles-mêmes, les activités dont on n'attend rien en dehors de cette activité elle-même. Or telles sont, semble-t-il, les actions vertueuses, puisque le fait d'exécuter ce qui est beau et vertueux compte parmi les choses appréciables par elles-mêmes … Si le bonheur est une activité traduisant la vertu suprême, elle doit être vertu de ce qu'il y a de meilleur. Alors, que cela soit quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de plus divin en nous, c'est cette activité qui doit constituer le bonheur achevé. Or que cette activité soit contemplative, on l'a dit … c'est en effet l'activité la plus haute, puisque l'intelligence est la plus élevée des choses qui sont en nous*[430]*.*
>
> *» Pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui. Si donc l'intelligence, comparée à l'homme, est chose divine, la vie intellectuelle est également divine comparée à l'existence humaine … Il faut donc, dans toute la mesure du possible, nous comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en nous, car bien que réduite, cette faculté l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres*[431]*.*
>
> *» Que pour sa part le bonheur achevé soit une forme d'activité contemplative, on peut encore le voir à partir des considérations suivantes. Nous avons en effet la conviction que ce sont avant*

[430] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L. X, ch. 6, 1176b7-1177a12.
[431] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L. X, ch. 7, 1177b28-1178a1.

> *tout les dieux qui possèdent la félicité et sont heureux … L'activité de Dieu qui est d'une félicité incomparable, doit être de nature contemplative. Donc, parmi les activités humaines, celle qui lui est la plus apparentée doit aussi être celle qui ressemble le plus au bonheur … Chez les dieux en effet, l'existence entière est bienheureuse et chez les hommes, elle l'est dans la mesure où ils ont quelque chose qui ressemble à ce genre d'activité … Donc, plus loin s'étend la contemplation et plus loin s'étend le bonheur. Le bonheur marche au pas de la contemplation. Celle-ci en effet a du prix par elle-même. Par conséquent, le bonheur doit être une forme de contemplation*[432]*.*
>
> *» Celui qui a une activité intellectuelle et cultive son intelligence tout en étant parfaitement disposé, semble bien être aussi le plus cher à Dieu … En effet, on peut raisonnablement penser que ce dernier met sa joie dans ce qu'il y a de meilleur et lui est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence, et qu'en retour, il comble de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence, et l'honorent plus que tout, car ceux-ci, au regard de Dieu, se préoccupent de ce qui lui est cher à lui et agissent ainsi de façon droite et belle. Or cette attitude est en tous points, celle du sage avant tout. Donc, c'est lui le plus cher à Dieu. Or le plus cher à Dieu, selon toute vraisemblance, est aussi le plus heureux. Par conséquent, même à considérer les choses ainsi, on voit que le sage, plus que tout autre, doit être l'homme heureux »*[433]*.*

Il y a donc communion entre sagesse, bonheur et divinité. L'affirmation si surprenante de Thomas d'Aquin, que nous avions relevée en introduction : « Pourquoi philosopher ? Parce qu'il y va du bonheur de l'homme » trouve ici sa confirmation. Le paganisme d'Aristote le conduit à penser qu'en imitant Dieu, ce dernier s'intéressera à lui en retour et lui offrira tous ses bienfaits. Car Dieu ne se préoccupe guère des hommes, pense-t-il, en raison de leur

---

[432] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L. X, ch. 8, 1178b8-31.

[433] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L. X, ch. 9,1179a23-26.

insignifiance à ses yeux. Pas plus que le maître d'un domaine ne se soucie de la fourmilière qui colonise les antres d'un de ses champs.

Pour commercer avec Dieu, afin que celui-ci lui fasse partager son bonheur, Aristote voudra donc en quelque sorte attirer son attention. C'est pourquoi, il veut vivre autant que possible en immortel contemplatif – en métaphysicien. Le supérieur estime, en effet, l'inférieur aux signes de supériorité que ce dernier donne malgré sa condition. L'homme métaphysicien serait donc, aux yeux de Dieu, comme une fourmi qui se mettrait à parler. Elle prendrait tout à coup un intérêt renouvelé pour le maître du domaine. À l'homme, il ne manquerait, pour ainsi dire, que de parler la langue métaphysique pour être divin.

Le projet de la métaphysique, on le voit, n'est plus seulement de comprendre rationnellement l'être et ses causes, mais bien davantage d'essayer de saisir intellectuellement ce qu'est Dieu ; de tendre à vivre comme Dieu, de la vie même de Dieu ; de vivre "l'intelliger s'intelligeant" afin d'être pleinement heureux. La quête métaphysique est le chemin choisi par le Philosophe pour assouvir son désir naturel de voir Dieu. Est-il parvenu à son but ultime : vivre de la vie de Dieu ? Lui seul pourrait répondre. Il semble qu'au contraire, aux yeux de saint Thomas, une sourde insatisfaction spirituelle sévissait dans l'antiquité, que la Révélation devait venir dissiper en son temps.

Conclusion de saint Thomas d'Aquin

Pour conclure avec saint Thomas, qu'il suffise de citer un passage du *Bref résumé de la foi chrétienne*[434] où il est le plus limpide. Il reprend les principales perspectives d'Aristote, et les enrichit des articles de la foi catholique pour donner à la pensée du Philosophe une portée bien supérieure à celle dont ce dernier est capable.

> *« Ces choses qui ont trait à Dieu, les philosophes païens les ont dites de façon très subtile, bien que plusieurs aient erré sur*

[434] Titre français donné au *Compendium theologiæ* de saint Thomas par son traducteur J. Kreit, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1985.

certains points. Et ceux qui ont dit la vérité ne purent y parvenir que par une longue et laborieuse recherche.

» Mais il y a dans la religion chrétienne révélée par Dieu des vérités qu'ils n'ont pu connaître et que notre sens humain ne peut non plus nous enseigner. Et c'est ceci : alors que Dieu est un et simple, comme on l'a vu, Dieu est cependant Dieu le Père, et Dieu le Fils, et Dieu le Saint Esprit et ces trois ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu.

» Dieu s'intellige et s'aime lui-même. De même son intellection et son vouloir ne sont autres que son être. Parce que Dieu s'intellige et que toute intellection est en celui qui intellige, il s'en suit que Dieu doit être en lui-même comme l'intellection dans l'intelligeant. Selon que l'intellection est en celui qui intellige, cette intellection est verbe de l'intelligence. Il faut donc mettre en Dieu son propre Verbe.

» Comme ce que conçoit l'intelligence est la similitude de la chose qui est saisie et une représentation de son espèce, c'est un peu comme sa progéniture. Lors donc que l'intelligence saisit autre chose qu'elle-même, la chose qu'elle saisit est comme le père du verbe conçu en elle et l'intelligence fait plutôt fonction de mère puisque la conception se fait en elle. Mais quand l'intelligence s'intellige elle-même, le verbe qui est conçu est à celui qui intellige comme la progéniture au père. Comme donc nous parlons du Verbe selon que Dieu s'intellige lui-même il faut que le Verbe lui-même soit à Dieu, dont il est verbe, comme le fils est au père …

» De même que l'intellection est en celui qui intellige en tant qu'elle est intellection, ainsi celui qui est aimé doit être dans celui qui l'aime en tant qu'il est aimé. En effet celui qui aime est en quelque sorte mû par celui qui est aimé comme par un mouvement intérieur. D'où comme ce qui meut est en contact avec ce qui est mû, il est nécessaire que celui qui

> *est aimé soit intérieur à celui qui aime. Or de même que Dieu s'intellige ainsi faut-il qu'Il s'aime lui-même. En effet le bien intelligé est en lui-même aimable. Dieu est donc en lui-même comme l'aimé dans l'amant »*[435].

Où l'on mesure, à travers ce dernier passage, la portée de la contemplation métaphysique chez Aristote : « *l'intellection qui est intellection de l'intellection* » devient, pour saint Thomas, comme une approche païenne de la Trinité divine. Par ces propos, le théologien reconnaît implicitement qu'Aristote laisse ses disciples au seuil du mystère de la Trinité Créatrice, où le Père engendre son Verbe, et « par Lui, tout a été fait »[436]. Comme le chante le Psaume 148 : « *Ipse dixit et facta sunt* », que l'on pourrait paraphraser ainsi (au sacrifice de la beauté poétique, hélas !) : « L'Intellect Père a intelligé son Intellection Verbe et tout a été fait ».

> « *Moïse, décrivant l'origine du monde, utilise cette façon de parler à propos des œuvres dans le détail : Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut ; Dieu dit qu'il advienne un firmament, etc. Mais le psalmiste globalise l'ensemble en écrivant : Il dit et les choses furent faites. Or, dire, c'est proférer un verbe. Ainsi donc, il faut comprendre que Dieu dit et les choses furent faites, parce qu'il proféra un verbe par lequel il produisit les choses dans l'être* »[437].

Toutes formes et toutes substances furent créées par un pur acte substantiel plénipotentiaire d'intellection de l'intellection. Dieu, c'est-à-dire le Dieu des chrétiens, mais plus largement encore, le Dieu des hommes de bonne volonté, Dieu est cet acte pur et combien davantage encore. Il est la cause et le principe premier de l'être en qualité d'être ; rien ne peut rendre davantage heureux que de le contempler en acte.

---

[435] *Bref résumé de la foi,* première partie, ch. 36 à 39, 45.

[436] *Évangile de saint Jean,* prologue, 1:3.

[437] *Somme contre les Gentils*, L. IV, ch. 13, n° 7.

INDEX

A

abstraction, 11, 28, 34, 56, 60, 74, 79, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 190, 232
accident, 38, 40, 43, 44, 79, 81, 98, 130, 188, 190, 238
acte, 9, 16, 25, 26, 30, 39, 51, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 68, 83, 85, 113, 119, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 175, 177, 178, 179, 182, 186, 187, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 205, 208, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 238, 243
acte d'être, 9, 127, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 175, 177, 178
actualité, 58, 137, 145, 152, 153, 177, 180
agent, 84, 105, 108, 109, 110, 111, 130, 134, 137, 143, 146, 147, 154, 155, 156, 157, 169, 172, 174, 175, 176, 190, 215, 220
aléa, 93, 97, 98, 99, 106, 107, 113
âme, 4, 10, 11, 13, 15, 24, 25, 27, 29, 34, 55, 56, 59, 64, 74, 90, 123, 125, 126, 128, 134, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 176, 177, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 195, 196, 215, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 237, 238
analogie, 35, 42, 44, 46, 57, 65, 69, 82, 83, 84, 96, 137, 163, 212, 214, 223, 224, 225
atomes, 75, 84, 92, 100
auto-organisation, 88, 101, 102, 104, 105, 107, 108

B

biologie, 87, 96, 99, 100, 101, 115, 116, 117, 155, 187

C

capacité d'intelligence, 186, 190, 194, 226, 232
catégories, 36, 37, 39, 40, 45, 63, 81, 142, 213
causalité universelle, 12, 169, 172, 178
cause agente, 109, 156, 180, 187, 207
cause finale, 91, 115, 156
cause immédiate, 157, 173, 175
cause matérielle, 156
cause propre, 144, 156, 157, 170, 172, 174
changement, 30, 77, 78, 80, 81, 83, 148, 167, 169, 174, 202, 205, 219, 230
commentaires, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 34, 35, 157, 172, 178, 212, 225
contraire, 9, 23, 24, 27, 30, 34, 54, 63, 65, 68, 72, 75, 77, 78, 80, 81, 93, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 117, 118, 137, 138, 148, 162, 167, 169, 204, 208, 215, 230, 233, 237, 238, 241
création, 9, 31, 143, 157, 159, 160, 163, 167, 168, 169, 173, 223, 243
Création, 24, 158, 167, 168, 169, 177, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 222, 225, 233

D

définition, 29, 41, 42, 43, 44, 46, 63, 64, 79, 84, 102, 118, 122, 123, 124, 125, 127, 137, 138, 141, 162, 164, 192, 196, 202, 209, 210, 212, 217
déterminisme, 88, 92, 93, 97, 98, 112, 113, 117, 118
dialectique, 17, 63, 64, 143, 164, 183
Dieu, 12, 21, 22, 28, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 68, 69, 88, 92, 95, 96, 118, 138, 140, 143, 144, 149, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 191, 205, 207, 208, 209, 215, 217, 222, 225, 226, 227, 230, 231, 233, 234, 240, 241, 242, 243
Doctrine Sacrée, 50, 159, 169

E

éduction, 137, 147, 154
émergence, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 113, 139
ens, 141, 150
équivoque, 35, 40
espèce, 37, 57, 73, 74, 77, 83, 91, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 155, 162, 166, 170, 172, 193, 207, 211, 213, 214, 242
esse, 9, 66, 67, 121, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 151, 153, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 176, 217, 234
essence, 9, 43, 44, 49, 55, 56, 57, 66, 73, 84, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127,

128, 129, 130, 132, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 175, 176, 177, 179, 181, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 211, 213, 217, 228, 231, 232, 233
essentialisme, 10, 138, 139, 162
étant, 42, 56, 65, 77, 83, 116, 142, 148, 150, 151, 156, 159, 165, 168, 170, 172, 175, 176, 213, 216, 222, 240
être commun, 45, 53, 54, 55, 56, 57
être en acte, 39, 84, 119, 152, 154, 156, 180, 190, 197, 208
être en qualité d'être, 33, 35, 45, 46, 47, 52, 53, 57, 60, 62, 65, 68, 69, 74, 197, 210, 234, 243
être en tant qu'être, 63
être naturel, 27, 35, 46, 51, 52, 57, 63, 67, 87, 89, 121, 182
être vivant, 35, 36, 90, 92, 222, 227
évolution, 48, 88, 94, 96, 97, 105, 114
existence, 9, 24, 37, 38, 39, 45, 48, 49, 51, 52, 53, 64, 68, 69, 81, 91, 110, 121, 122, 127, 129, 130, 136, 137, 138, 139, 142, 145, 149, 158, 160, 164, 165, 177, 184, 195, 202, 204, 205, 206, 210, 212, 213, 216, 239, 240
existentialisme, 8, 10, 138, 139, 162
exister, 38, 39, 59, 61, 77, 83, 127, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 152, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 177, 213, 215, 217, 234
expérience, 27, 28, 30, 59, 62, 93, 166, 179, 184, 194

F

finalisme, 88, 91, 114
finalité, 88, 89, 99, 100, 101, 107, 114, 115, 117, 118, 133, 156, 221
force d'être, 131, 132, 149, 153, 154, 156, 176, 180, 217
forme, 16, 25, 53, 54, 56, 64, 67, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 95, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 164, 166, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 185, 187, 188, 190, 193, 194, 212, 220, 239

G

généticien, 88
génome, 92, 116
genre, 7, 18, 33, 35, 37, 52, 59, 62, 64, 66, 67, 73, 74, 122, 123, 171, 187, 206, 211, 213, 214, 230, 237, 240

H

hasard, 35, 48, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 106, 107, 134
homonymes, 35, 40
hylémorphisme, 87, 113

I

identité, 35, 53, 56, 59, 73, 74, 85, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 144, 179, 181, 182, 190, 191, 207, 212
identité permanente d'être, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 181
immatériel, 49, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 185, 186, 225, 232
individu, 73, 96, 121, 124, 125, 126, 127, 132, 162, 193, 238
intellect agent, 11, 185, 186, 187, 190, 194
intellection de l'intellection, 55, 243
intelligence, 13, 18, 19, 21, 24, 25, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 67, 68, 71, 74, 90, 91, 105, 108, 119, 125, 128, 129, 133, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 211, 213, 217, 218, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 239, 240, 242
intention, 13, 15, 39, 45, 46, 53, 69, 88, 89, 106, 107, 138, 174, 175, 176, 221
intuition, 159, 212

J

jugement, 37, 38, 58, 60, 61, 64, 65, 66, 69, 129, 135, 141, 192, 193, 211, 212, 213, 214, 231
jugement de séparation, 58, 60, 66, 69, 211, 213, 214

M

machine, 104, 108
matière, 49, 52, 53, 54, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 100, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 153, 154, 155, 156, 162, 163, 166, 171, 172, 174, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 216, 231, 237, 238
matière assignée, 124, 125, 126, 127, 129, 137, 144, 154, 166, 193
matière non-assignée, 125, 127, 129, 132
matière première, 82, 83, 84, 85, 125, 130, 155, 163, 185, 194
matière seconde, 84, 117, 125, 130
métaphysique, 9, 10, 11, 14, 15, 18, 19, 21, 23, 28, 30, 33, 35, 37, 44, 45, 46, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71,

74, 75, 76, 99, 119, 133, 138, 139, 141, 143, 157, 158, 159, 160, 163, 178, 181, 182, 197, 198, 201, 202, 211, 212, 218, 224, 225, 228, 231, 235, 239, 241, 243
mobile, 46, 51, 62, 65, 68, 152, 171, 176, 177, 203, 204, 220, 221, 222, 223, 224, 225
modèle, 96, 100, 104, 107, 111, 222
moteur, 171, 203, 204, 215, 219, 221, 222, 226, 227
mouvement, 8, 30, 34, 41, 49, 51, 52, 61, 63, 65, 68, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 93, 108, 133, 134, 135, 147, 152, 153, 167, 171, 173, 174, 176, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 210, 211, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 223, 230, 242
moyen terme, 48, 51, 182

N

néo-platonicien, 10, 12, 19
néothomisme, 8, 16, 37, 53, 58, 72, 138, 139, 143, 146, 149, 151, 153, 157, 159, 161, 163, 165, 168, 178
nom, 8, 24, 30, 39, 40, 45, 49, 51, 58, 72, 73, 75, 77, 81, 85, 119, 120, 122, 123, 134, 135, 137, 139, 141, 148, 149, 150, 151, 167, 191, 194, 210, 212, 217

O

objection, 156, 163, 164, 169
organisme, 41, 42, 43, 44, 45, 81, 84, 86, 90, 91, 93, 95, 100, 101, 103, 115, 116, 117
ousia, 73, 210

P

paralogisme, 107, 109, 111
participation, 9, 12, 128, 157, 170, 177, 178, 179, 235
phénotype, 92
philosophie, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38, 47, 48, 50, 53, 56, 58, 72, 76, 87, 92, 99, 102, 113, 118, 138, 139, 140, 145, 158, 160, 162, 182, 200, 205, 206
philosophie chrétienne, 8, 50, 158, 160
physique, 13, 14, 23, 30, 34, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 58, 68, 74, 75, 76, 80, 81, 100, 112, 174, 178, 188, 201, 202, 216, 220
premier mobile, 221, 224
premier moteur, 49, 51, 52, 176, 177, 204, 214, 215, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230
principe d'individuation, 127
principe de pureté, 211, 212, 223, 229, 233
privation, 80, 81, 121, 175
puissance, 16, 24, 27, 57, 59, 61, 63, 83, 84, 85, 90, 130, 131,

132, 133, 134, 136, 137, 138, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 173, 176, 177, 178, 180, 182, 183, 186, 187, 191, 192, 194, 196, 205, 208, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 238, 239

Q

Quod quid erat esse, 120

R

Révélation, 50, 158, 159, 225, 241

S

science, 14, 23, 26, 28, 33, 34, 35, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 60, 63, 68, 69, 72, 74, 87, 99, 100, 102, 118, 119, 141, 195, 196, 200, 218, 231, 235, 237, 238

scientifique, 24, 26, 48, 50, 63, 76, 87, 90, 93, 99, 104, 109, 113, 117, 118, 119, 133, 199, 200, 209

sélection, 94, 96, 99, 115

sens, 12, 24, 26, 30, 33, 35, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 53, 60, 61, 63, 64, 65, 68, 71, 73, 74, 75, 79, 82, 84, 85, 93, 100, 105, 109, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 128, 129, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 149, 150, 152, 153, 157, 162, 166, 167, 181,182, 187, 188, 189, 190, 192, 196, 199, 200, 202, 208, 210, 218, 224, 227, 231, 234, 238, 242

Somme de métaphysique, 9, 12, 15

Somme de théologie, 7, 8, 14, 52, 71, 124, 137, 142, 154, 157, 162, 168, 176, 180, 186, 191, 195, 200, 203, 204, 207, 208, 234, 235

spécimen, 52, 100, 119, 121, 185, 211

substance, 30, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 81, 82, 83, 85, 119, 122, 123, 124, 126, 127, 130, 132, 134, 137, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 154, 156, 162, 163, 164, 168, 181, 182, 187, 197, 202, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 238

substance naturelle, 45, 57, 62, 65, 69, 71, 74, 75, 82, 83, 123, 132, 156, 181, 182, 211, 214, 224

substance première, 73, 75, 119, 130, 132, 154, 162, 163, 168, 210, 211, 229, 231

substance séparée, 10, 54, 56, 181, 182, 187, 188, 197, 199,

202, 209, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 222
sujet, 10, 13, 14, 26, 29, 33, 35, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 109, 126, 139, 143, 146, 158, 159, 161, 165, 166, 167, 197, 201, 207, 210, 211, 212, 213, 217,225, 226, 230, 231, 234
syllogisme, 25, 51, 109, 110, 111, 112, 219, 227
synonyme, 40, 218

T

téléonomie, 88, 89, 91, 220
tension, 89, 91, 223, 226
théologie, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 50, 58, 59, 140, 157, 158, 162, 205, 225
thomisme, 10, 16, 139, 161, 169
thomistes, 8, 9, 15, 16, 17, 18, 50, 72, 151, 162, 165, 166, 186
transcendantal, 10, 45, 62, 63, 65, 67

U

universel, 43, 44, 52, 63, 71, 73, 74, 75, 100, 112, 125, 128, 132, 157, 171, 172, 177, 224, 226, 238, 239
univoque, 40, 43, 44, 45, 60, 63, 65

V

verbe, 25, 37, 38, 39, 72, 121, 142, 148, 149, 150, 151, 152, 217, 242, 243
vivant, 19, 34, 41, 42, 43, 48, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 101, 102, 103, 104, 108, 110, 152, 155, 156, 176, 180, 183, 227
vivre, 7, 21, 90, 95, 127, 152, 156, 176, 187, 188, 195, 229, 234, 239, 241

BIBLIOGRAPHIE

Aristote, traductions

Pierre Pellegrin (dir.), *Aristote – Œuvres complètes*, Paris, Flammarion: 2014.

Platon, traductions

Luc Brisson (dir.), *Platon – Œuvres complètes*, Paris, Flammarion: 2011.

Métaphysique d'Aristote, traductions

- *Françaises*

Duminil Marie-Paule, Jaulin Annick. *Aristote Métaphysique (trad.).* Paris: Garnier Flammarion, 2008.

Muralt (de), André. *Aristote – Les Métaphysiques (trad.).* Paris: Belles Lettres, 2010.

Rutten Christian, Stevens Annick. «Aristote Métaphysique (trad.).» Dans *Aristote Œuvres*, de Richard Bodeüs (dir). Paris: Gallimard - La Pléiade, 2014.

Tricot, Jules. *Aristote La Métaphysique (trad.).* Paris: Vrin, 1953.

- *Anglaises*

Ross, William-David. *Aristote Méaphysique (trad.).* Oxford: Clarendon Press, 1924.

Rowan, John P. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle (trad).* Chicago: Henri Regnery Company, 1961.

Thomas d'Aquin

In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, Editio iam a M.R. CATHALA, O. P. exarata retractatur *cura et studio* P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., Rome / Turin, Marietti: 1964.

Summa Theologiæ, Opera Omnia Jussu Leonis XIII. P. M. Edita, Tomus quartus ad duodecimum, Rome, Commission Léonine: 1888-1906.

Summa contra Gentiles, Opera Omnia Jussu Leonis XIII. P. M. Edita, Tomus decimus tertium ad decimum quintum, Rome, Commission Léonine: 1918-1930.

Questiones Disputatæ de Veritate, tomus I-II, *cura et studio* P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., Rome / Turin, Marietti: 1964.

In Octo Libros Physicorum Aristotelis expositio, cura P. M. Maggiolo, O. P., Rome / Turin, Marietti: 1965.

In Aristotelis Libros de Cælo et Mundo, cum textu ex recensione leonina P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., Rome / Turin, Marietti: 1952.

Sententia Libri de Anima, cura et studio fratrum praedicatorum, Opera Omnia Jussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus XLV, 1, Rome / Paris, Commission Léonine: 1984.

Expositio Libri Posteriorum, Editio altera retractata, cura et studio fratrum praedicatorum, Opera Omnia Jussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus I, 2, Rome / Paris, Commission Léonine: 1989.

Expositio Libri Peryermenias, Editio altera retractata, cura et studio fratrum praedicatorum, Opera Omnia Jussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus I, 1, Rome / Paris, Commission Léonine: 1989.

In Librum de Causis Expositio, cura ac studio Fr. Ceslai Pera, O.P., Rome / Turin, Marietti: 1955.

In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, cura ac studio Fr. Ceslai Pera, O.P., Rome / Turin, Marietti: 1950.

Opuscula Philosophica, *cura et studio* P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O.P., Rome / Turin, Marietti: 1954.

Ouvrages et articles consultés

Atlan, Henri. «ch. 3, Entretien avec Henri Atlan - L'invétéré préjugé des causes finales.» Dans *De la finalité organique. Un instrument scientifique hérité de la métaphysique ? Actes des journées d'études des 22 et 23 mai 2018, tenues en Sorbonne*, de Vincent Legeay (dir.) Victor Lefevre. Paris: Editions Matériologiques, 2023.

—. *Le vivant post-génomique ou qu'est-ce que l'auto-organisation.* Paris: Odile Jacob, 2011.

Baghdassarian, Fabienne. *Aristote, Métaphysique Lambda, introduction, traduction et commentaires.* Paris: Vrin, 2019.

Balibar, Françoise. «Du monde clos à l'univers infini.» *Le courrier de l'UNESCO n° 7*, 2009.

Barette, Geneviève. *L'être comme perfection : Les sens d'actus essendi chez Thomas d'Aquin.* Montréal: Éditions universitaires européennes, 2014.

Bolloré, Michel-Yves Bonnassies, Olivier. *Dieu – La science – Les preuves.* Paris: Tredaniel, 2021.

Chabanis, Christian. *Christian Chabanis interrogeant des scientifiques de son temps : Dieu existe-t-il ? Non répondent … .* Paris: Fayard, 1973.

—. *Christian Chabanis interrogeant des scientifiques de son temps : Dieu existe-t-il ? Oui répondent … .* Paris: Fayard, 1985.

Connes, Alain, Changeux, Jean-Pierre. *Matière à pensée.* Paris: Odile Jacob, 2000.

Elders, Léo J. *La métaphysique de saint Thomas dans une perspective historique.* Paris: Vrin, 1994.

Fabro, Cornelio. *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin.* Paris: Parole et Silence, 2015 (réed.).

Geiger, Louis-Bertrand. «Abstraction et séparation d'après saint Thomas.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1947.

Gilson, Etienne. *Éléments de philosophie chrétienne.* Fontgombault: Petrus a Stella, 2018.

—. *Elements of Christian Philosophy.* Connecticut, USA: Praeger, 1960.

—. *Introduction à la philosophie chrétienne.* Paris: Vrin, 2007.

—. *L'être et l'essence.* Paris: Vrin, 1972.

Humbrecht, Thierry-Dominique. *Introduction à la métaphysique de Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin, 2023.

—. *Thomas d'Aquin, Dieu et la Métaphysique.* Paris: Parole et Silence, 2021.

Huneman, Philippe. «ch. 5 : Retour de l'organisme ou retour du refoulé ? Les raisons d'un clivage en biologie évolutive.» Dans *De la finalité organique. Un instrument scientifique hérité de la métaphysique ? Actes des journées d'études des 22 et 23 mai 2018, tenues en Sorbonne*, de (dir.) Victor Lefevre, Vincent Legeay. Paris: Editions Matériologiques, 2023.

Knasas, John. «Aquinas' Ascription of Creation to Aristotle.» *Angelicum, Vol. 73, n° 4*, 1996.

Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini.* Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

Kupiec, Jean-Jacques, Sonigo, Pierre. *Ni Dieu ni gène.* Paris: Seuil, 2000.

Léonard, André-Mutien. *Métaphysique de l'être.* Paris: Cerf, 2006.

Maritain, Jacques. *Éléments de Philosophie.* Paris: Téqui, 1920.

Monod, Jacques. *Le hasard et la nécessité.* Paris: Seuil, 1970.

Montagnes, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.* Paris: Nauwelaerts, 1963.

Schmidt, Robert W. «L'emploi de la séparation en métaphysique.» *Revue philosophique de Louvain*, 1960.

Wippel, John F. «Ch. 4, Metaphysics.» Dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, de (coll.), Norman Kretzmann Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Wippel, John F. «ch. 5, Thomas Aquinas and the axiom that unreceived act is unlimited.» Dans *Metaphysical themes in Thomas Aquinas II*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2007.

—. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas.* Washington D. C.: The catholic university of America presse, 1984.

—. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas.* Washington D. C.: The catholic university of America presse, 2000.

—. «Metaphysics and separatio according to Thomas Aquinas.» *The review of metaphysics*, 1978.

TABLE DES MATIÈRES

1- INTRODUCTION 7

Thomas d'Aquin philosophe 7

- *L'héritage de saint Thomas d'Aquin 7*
- *Thomas d'Aquin néo-platonicien ? 10*
- *Les commentaires, une introduction à la philosophie 12*

Intention de l'ouvrage 15

Pourquoi philosopher ? 18

- *Philosophie et bonheur 18*
- *Qu'est-ce que philosopher ? 22*
- *Par où commencer ? 26*

Envoi 31

2- LE SUJET DE LA MÉTAPHYSIQUE 33

Le genre-sujet 33

Les différents sens de l'être 35

- *Univocité, équivocité et analogie 35*
- *L'exemple du « sain » 41*
- *Analogie de la notion d' « être » 44*

La physique, science de l'être en qualité d'être ? 46

- *Preuve physique de l'existence d'un premier moteur 51*

Dieu sujet de la métaphysique ? 53

Jugement de séparation 58

- *Reste un gros morceau… 58*
- *…Qui ne passe pas 63*

Conclusion : La substance, sujet propre de la métaphysique 68

3- LA SUBSTANCE NATURELLE 71

Ce qui tombe en premier dans l'intelligence 71
- *Ce qui tombe en premier d'un point de vue logique 72*
- *Ce qui tombe en premier d'un point de vue physique 74*

Qu'est-ce que la matière ? 76
- *Analyse du mouvement 76*
- *Contraire et privation 80*
- *Approche de la matière 81*

Existence de la forme 85

Ombre portée de la forme sur les sciences biologiques 87
- *Jacques Monod 88*
- *Démocrite 92*
- *Jean-Jacques Kupiec et Pierre Sonigo 93*
- *Darwinisme 96*
- *Aléa et hasard 97*
- *Henri Atlan et l'émergence 99*
- *Modélisation plutôt qu'explications 103*
- *Paralogismes destructeurs 107*
- *Finalophobie 113*

Forme, essence, spécimen 119
- *Quod quid erat esse 120*
- *Essence, forme et matière 122*
- *La chose et l'essence de la chose 126*

Virtus essendi 130

Conclusion : Définition de la substance naturelle 132

4- L'ACTE 133

Qu'est-ce que l'acte ? 133
- *L'acte d'être chez Thomas d'Aquin 138*
- *L'acte d'être néothomiste 143*

Qu'est-ce qu'être ? 149
- *Étant et être 149*
- *Être est un verbe d'action ! 151*

La forme est cause d'être 154
- *Objection : Dieu lui-même est cause propre d'être 156*
- *Contre-objections 163*
- *Dieu ou la forme ? 169*

Conclusion : Éloge de la forme 177

5- L'INTELLIGER SUBSISTANT 181

Point d'étape 181

L'intelligence humaine 183

- *Approche dialectique de l'intelligence 183*
- *La connaissance intellectuelle 188*
- *Comment l'intelligence se connaît-elle elle-même ? 194*
- *Nature de l'âme rationnelle 196*

Les corps célestes, substances séparées 197

Éternité du mouvement et Création 202

La substance séparée 209

- *Le premier principe est substance séparée 209*
- *La substance séparée est acte 214*
- *Conclusion 218*

Le premier moteur : vie, intelligence et amour 218

- *La substance séparée est intelligible et désirable 218*
- *L'intelligence, de l'homme au premier mobile 223*
- *L'intelligence, du premier mobile au premier moteur 225*

L'intelligence première et son objet de connaissance 228

- *Dieu, pensée de la pensée 230*
- *Intelligier est l'être même de Dieu 234*

6- CONCLUSION 237

Conclusion d'Aristote 237

- *Science de l'être existant 237*
- *Contemplation de l'être existant 238*

Conclusion de saint Thomas d'Aquin 241

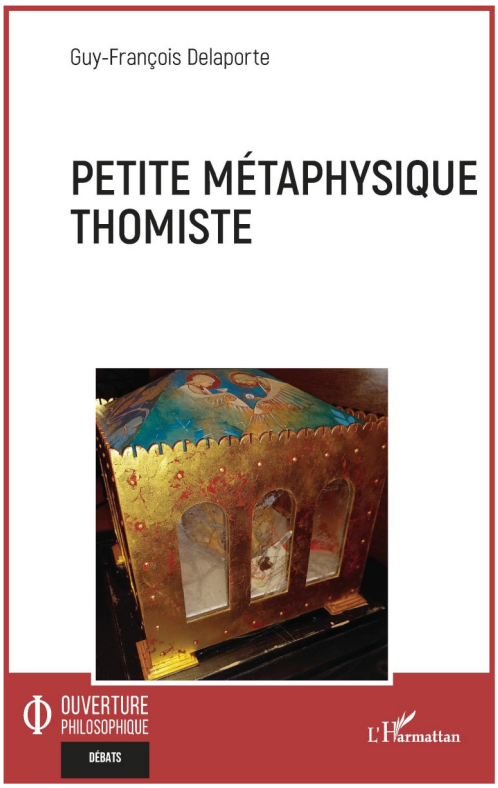
INDEX 245

BIBLIOGRAPHIE 253

TABLE DES MATIÈRES 259

Paru en janvier 2025

À l'occasion du 8ème centenaire de la naissance de saint Thomas d'Aquin



Une approche nouvelle et pourtant si traditionnelle vient bousculer la pensée thomiste dominante sur le sens de l'être, de la création de l'Univers ou des preuves de l'existence de Dieu… et quelques autres.

Point de vue iconoclaste ?

Pavé dans la mare aux thomistes ?

Redécouverte d'une tradition perdue ?

Au lecteur de porter un jugement.

PETITE MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

Table des matières

1- INTRODUCTION

2- LE SUJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

3- LA SUBSTANCE NATURELLE

4- L'ACTE

5- L'INTELLIGER SUBSISTANT

6- CONCLUSION

ISBN : 978-2-336-49579-8

27 €

9 782336 495798

L'Harmattan
Au carrefour des cultures

Aux éditions ***L'Harmattan***

PETITE MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

Comme une participation en marge des célébrations solennelles des centenaires de la naissance, de la mort et de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin, cette *Petite métaphysique thomiste* s'attache aux pas de Thomas d'Aquin afin de suivre un chemin aussi simple et assuré que possible vers la découverte de la métaphysique.

Certes, les itinéraires thomistes sont déjà nombreux, certains altiers et d'autres tortueux. Nous en croiserons sur notre route, parfois à angle droit et peut-être en sens inverse. Nous essaierons de montrer comment une approche nouvelle et pourtant si traditionnelle de saint Thomas permet de bousculer en profondeur la pensée aujourd'hui dominante sur les questions du sens de l'être, de la création de l'Univers ou des preuves de l'existence de Dieu… et quelques autres encore.

Point de vue iconoclaste ? Pavé dans la mare aux thomistes ? Redécouverte d'une tradition perdue ? Au lecteur de porter un jugement.

Mais la polémique n'est pas le but poursuivi, seulement un détour hélas obligé. L'intention du livre est de reprendre une à une les problématiques fondamentales de la métaphysique, afin de leur rendre leur respiration mentale que des siècles de scolastique et de contre-scolastique ont parfois asphyxiée. Faire de la métaphysique thomiste un art de vivre selon l'esprit.

Guy-François Delaporte *crée en 1984 et anime un cercle thomiste à Grenoble. Après la rédaction de trois ouvrages d'initiation à la pensée thomiste, il entreprend à partir de 2005 le vaste chantier de traduction des cinq commentaires fondamentaux de Thomas d'Aquin sur la philosophie d'Aristote ; le dernier paraît en 2021. En parallèle, dès 2001, il conçoit et gère le site internet Grand Portail Thomas d'Aquin et son forum sur Les Grands Débats Thomistes auquel plusieurs professeurs renommés ont fait l'honneur de participer. Cette* Petite métaphysique thomiste *est en quelque sorte la conclusion de ses travaux.*

ISBN : 978-2-336-49579-8
27 €